

Universidad  
Autónoma  
Metropolitana



Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN SOCIOLOGÍA**

EL *ROMPIMIENTO* EN CHAHUITES, OAXACA.

REGULACIÓN, EXPERIENCIAS Y AGENCIAS

Cirenia Vásquez López

Idónea Comunicación de Resultados para  
optar por el grado de Maestra en Sociología

Línea de investigación: Sociología política y Estudios de género

Miembros del jurado:

Dra. Marta Walkyria Torres Falcón

*Asesora de tesis*

Dra. María García Castro

Dra. Hiroko Asakura

Ciudad de México,

Diciembre, 2017.

*A mi familia por ser mi soporte en todo momento.*

*A todas las mujeres de Chahuites que abrieron un espacio  
en su rutina y me dieron la oportunidad de hablar sobre sus vidas.*

## **Agradecimientos**

La culminación de este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas que con sus conocimientos, lecturas, sugerencias y muestras de afecto en distintos momentos, hicieron de este recorrido un proceso lleno de valiosos aprendizajes. En las siguientes líneas les expreso mi gratitud por caminar conmigo en esta travesía.

Primero, agradezco a la Dra. Marta Walkyria Torres Falcón por guiarme en esta investigación. Sus lecturas, aportes y observaciones, siempre tan puntuales, fueron esenciales para llegar a su terminación. Especialmente le agradezco su paciencia y exigencia. Durante este proceso, siempre me recordó que la elaboración de la tesis debe disfrutarse; que se requiere disciplina, pero también descanso, para que el cuerpo respire y se reponga del cansancio. Eso ayudó a aligerar la presión en los momentos más críticos.

Así también, agradezco a la Dra. María García Castro por el seguimiento a este trabajo durante los coloquios de la línea de investigación, por sus valiosos comentarios y recomendaciones. De la misma manera agradezco a la Dra. Hiroko Asakura, por abrir un espacio en su agenda para dar lectura a este trabajo, por sus observaciones puntuales y sugerencias. A la Dra. Patricia Gaytán, le doy las gracias por sus comentarios al proyecto en las clases de metodología y por su apoyo al frente de la línea de investigación en Sociología política y estudios de género.

Esta investigación tiene una gran deuda con mi amiga Gabriela Gómez Jiménez y su familia, en Chahuities, Oaxaca. Por abrirme las puertas de su hogar y de sus vidas; compartirme su techo y su mesa. Les agradezco el trato amable y la cortesía que tuvieron conmigo para ayudarme a conocer la comunidad. Así también, les doy las gracias por hacer de mi estancia en la comunidad momentos muy cálidos.

De la misma manera mis agradecimientos son para la Dra. Olga Montes y el Mtro. Carlos Sorroza, por su amistad, apoyo e impulso en todo momento. Al Dr. Manuel Garza y a la Mtra. Josefina también le doy gracias por su apoyo. A la Mtra. Norma Jiménez por estar pendiente y animarme.

Los momentos más difíciles de este proceso, no hubieran sido los mismos sin las palabras, ánimos e impulso de amigas y amigos. Especialmente agradezco a Estefany Pimentel por su amistad, por estar presente en este proceso, a costa de dejar a un lado sus ocupaciones; por compartirme su fuerza y animarme a seguir adelante. A Stephanie García le agradezco infinitamente sus palabras de aliento, por compartirme su experiencia, su tiempo, y la fortaleza que cada mujer lleva en su interior. A Gabriela Figueroa, por escucharme y ser un gran soporte en este camino. A Lidia, por compartirme su experiencia en este proceso y su amor por Oaxaca. A mis compañeros y compañeras de la línea de sociología política, a Beto, Bri, Luis y Magui. A Mabe, Belem, Concepción, Ilse, Mariano David y Jesús Zárate por estar pendientes de mí y apoyarme desde la distancia. A Gissele, le doy las gracias por compartirme sus conocimientos. A mis compañeras y compañeros de la maestría, por los momentos compartidos tanto en clases como fuera de ellas.

Por último agradezco a la coordinación del Posgrado en Sociología de la UAM Azcapotzalco por permitirme vivir el proceso de aprendizaje en la maestría. Especialmente al personal que labora en la Coordinación, por la valiosa labor que realizan. Así también, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por permitirme concluir este trayecto con su apoyo.

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO I. GÉNERO, SEXUALIDAD Y PODER.....</b>	<b>17</b>
1.1 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL GÉNERO.....	18
1.2 LA POLITIZACIÓN DE LO COTIDIANO.....	24
1.3 LO POLÍTICO DE LA SEXUALIDAD.....	26
1.3.1 Regulaciones.....	29
1.3.1.1 Regulación formal.....	30
1.3.1.2 Regulación informal.....	32
<b>CAPÍTULO II. LA VIDA EN CHAHUITES.....</b>	<b>36</b>
2. 1 CHAHUITES “EL RINCONCITO DEL ISTMO”.....	37
2.1.1 Algunos datos históricos.....	39
2.1.2 Chahuities, en la actualidad.....	42
2.1.3 Fiestas: dar, devolver y recibir.....	45
2.2 ECONOMÍA.....	47
2.2.1 “Aquí el centro de todo es el mango”.....	47
2.2.2 Vida de comerciantes.....	52
2. 3 EL GÉNERO EN LA VIDA COTIDIANA.....	54
2.3.1 El trabajo de la casa nunca se acaba.....	54
2.3.2 “Que la nana no salga bailando”.....	56
2.3.3 Violencia.....	59
2.4 “MUCHACHA NO ANDES TAN SOLITA”. MI EXPERIENCIA EN CAMPO.....	62
<b>CAPÍTULO III. EL ROMPIMIENTO Y LA REGULACIÓN DE LA SEXUALIDAD..</b>	<b>67</b>
3.1 EL RITUAL.....	68
3.2 LOS PROCEDIMIENTOS EN EL ROMPIMIENTO.....	72
3.3 LA SIMBOLIZACIÓN DE LA VIRGINIDAD.....	76
3.3.1 “Estar bien”: tener un bien simbólico.....	77
3.4 MORALIDAD SEXUAL.....	78
3.4.1 Cuerpos legítimos y vigilancia.....	79
3.4.1.1 Disciplinamientos externos.....	80
3.4.1.2 Auto-disciplinamientos.....	81
3.4.2 Una mujer que “falló”: reprobación social.....	83
3.5 EL MATRIMONIO: UN INTERCAMBIO POLÍTICO.....	86

<b>CAPÍTULO IV. EXPERIENCIAS Y AGENCIAS FRENTE A LA NORMA DE LA SEXUALIDAD.....</b>	<b>91</b>
4.1 EL <i>HABITUS</i> COMO PRODUCTOR DE EXPERIENCIAS Y ESTRATEGIAS .....	91
4.1.1 <i>Las experiencias de las mujeres en el rompimiento.....</i>	93
4.1.1.1 Experiencias negativas .....	93
4.1.1.2 Experiencias positivas .....	97
4.1.2 “ <i>Dar la conformidad</i> ” .....	100
4.1.3 <i>Estrategias de inversión simbólica</i> .....	102
4.1.3.1 Estrategias con complicidad del novio .....	103
4.1.3.2 Estrategias con complicidad familiar .....	103
4.2 LA AGENCIA. DE LO PÚBLICO A LO ÍNTIMO.....	106
4.2.1 <i>La simbiosis entre la tradición y los discursos de la modernidad.....</i>	107
4.2.1.1 La libertad sexual.....	109
4.2.1.2 El amor romántico .....	111
4.2.1.3 Conocimientos científicos sobre sexualidad .....	112
4.2.2 <i>Agencias discursivas</i> .....	115
4.2.2.1 Entre el deseo y la norma .....	116
4.2.2.2 Desmontando la virginidad.....	118
4.2.3 <i>¿Vivir la tradición de otra manera?</i> .....	120
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>125</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>132</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>141</b>

### **Índice de tablas**

Tabla 1. Porcentaje de participación económica por sexo y sector de actividad. P. 48

Tabla 2. Contratación en actividades agropecuarias o forestales en las unidades de producción por sexo y por tipo de periodo en el año 2007. P. 51

### **Índice de gráficos**

Gráfico 1. Comportamiento poblacional 1990-2010, Chahuities, Oaxaca. p. 38

Gráfico 2. Distribución porcentual del salario por sexo en Chahuities, Oaxaca p. 48

Gráfico 3. Superficie sembrada por año y por tipo de cultivo en Chahuities, Oaxaca. (ha). P. 49

### **Índice de imágenes**

Imagen 1. Estación del ferrocarril “El Tuzal” en la actualidad. 24 de enero de 2017. P. 40

Imagen 2. Cortadores de mango al término de la jornada de trabajo, rumbo a Chahuities. 24 de enero de 2017. P.50

Imagen 3. Mujeres en el mercado. 4 de febrero de 2017. P. 53

### **Índice de mapas**

Mapa 1. Ubicación del municipio de Chahuities, Oaxaca. p. 42

## Introducción

El feminismo, en su doble vertiente de movimiento social y corriente de pensamiento, ha cuestionado la idea de que la desigualdad entre mujeres y hombres en distintos espacios de la vida cotidiana sea resultado de una naturaleza inmutable. En su lugar, ha documentado ampliamente que dicha desigualdad tiene un sustrato en las elaboraciones que las sociedades hacen sobre lo femenino y masculino. En otras palabras, que toda forma de desigualdad es una construcción social. Desde la segunda mitad del siglo pasado, las mujeres denunciaron esa desigualdad no sólo en el ámbito público sino también en el privado e íntimo. Colocaron sus cuerpos marcados por el poder en el centro del debate. El eslogan “lo personal es político” denunció los privilegios de los hombres en el hogar, la violencia sexual, y especialmente el control de la sexualidad destinada a la reproducción y al matrimonio. Esta visibilización contribuía a que no quedaran relegados de la discusión pública, por tanto, de la política (Ergas, 2000).

Las demandas del movimiento feminista aunado a las del movimiento lésbico-gay que cuestionaron la sexualidad heterosexual normativa y demandaron mayores libertades, fueron aspectos que influyeron en el desarrollo de los estudios sobre la sexualidad en el campo de las ciencias sociales en México. De acuerdo con Parrini R. & Hernández (2012), dos elementos contribuyeron a la formación del campo a partir de la década de los noventa. El primero es un factor global, que se refiere a la tendencia de investigaciones sobre sexualidad en la academia (específicamente estadounidense) en estrecha relación con los debates feministas sobre la sexualidad y el reconocimiento de los derechos sexuales; el segundo es un factor local: la proliferación de estudios sobre sexualidad, principalmente de corte cualitativo en el país, también con influencia de las militancias políticas feministas y sobre diversidad sexual.

Estos autores señalan que los estudios sobre sexualidad desde sus inicios abordaron la estrecha relación del género con la sexualidad y las prácticas reproductivas. Por otro lado, Ivonne Szasz (1998) apunta que estas primeras investigaciones que vincularon los comportamientos sexuales y el género han dado cuenta de que la desigualdad entre hombres y mujeres influye en los significados de la sexualidad. Sugiere que llevar las asimetrías de género a ese terreno implica,



por un lado, reafirmar la dominación masculina, y por otro, reafirmar la identidad femenina, en la que cumplir con las normas de la sexualidad socialmente aceptadas puede ser garantía para acceder a los sistemas de prestigio, poder y recursos en condiciones estructurales que suelen ser adversas.

La sexualidad femenina se ha descrito más restrictiva en comparación con la masculina, esto se debe a que en la sociedad mexicana existe una doble moral sexual asimétrica que justifica la hiperactividad sexual en los hombres y no así en las mujeres (Asakura, 2013). A ellas, en cambio, se les pide pureza y recato, y destinar la sexualidad al ámbito reproductivo y al matrimonio. No obstante, en los últimos años podría hablarse de una mayor autonomía de la sexualidad en relación con la reproducción, resultado de las demandas de los movimientos sociales mencionados con anterioridad, así como gracias a los avances tecnológicos como el descubrimiento de la píldora anticonceptiva (Giddens, 2012). Cabe resaltar que dicha separación no es una garantía para que las mujeres puedan decidir libremente sobre sus cuerpos.

En la actualidad persisten discursos y prácticas atravesadas por relaciones desiguales de género, que controlan y vigilan los cuerpos de las mujeres y hombres asimétricamente. En esta investigación se presenta el caso de un ritual como mecanismo informal de regulación de la sexualidad llamado *del rompimiento* que se practica en el municipio de Chahuities, en el estado de Oaxaca. El objetivo de esta práctica es garantizar que las mujeres muestren su virginidad públicamente en la primera relación sexual y que a partir de ese momento destinen su sexualidad a un solo hombre y para el matrimonio.

### *Antecedentes*

La comprobación de la virginidad es practicada en la región del Istmo de Tehuantepec del estado de Oaxaca. En esta región, la más grande del estado, coexisten diversos grupos lingüísticos: zapotecas, huaves, chontales y mixes. Desde el siglo XIX y XX, ha sido de gran interés de viajeros, artistas, académicas(os), que en sus obras han dado cuenta, principalmente, de la cultura zapoteca. En cuanto a las mujeres pertenecientes a esa etnia, se construyeron discursos sobre su papel activo en la economía y la política; se destacó su vestimenta, cuerpo y sexualidad (Campbell & Green, 1999). Para la mirada extraña –occidental- representaron una transgresión

a los estereotipos asociados a una mujer indígena y mestiza (Coronado, 2010). De esa manera, se transmitió al mundo la idea de la existencia de una sociedad gobernada por mujeres bajo la noción de un matriarcado zapoteca (Véase por ejemplo: Covarrubias, 1980; Poniatowska, 1989; Bennholdt-Thomsen, 1997). Este discurso pre-fabricado ha llegado a ser apropiado por oriundos y oriundas de tal forma que aluden a ello para mostrar su orgullo.

No obstante, el término matriarcado se refiere a una sociedad dominada por las mujeres, en el sentido de que ellas toman las decisiones en el ámbito político, familiar y social. En el caso de las mujeres zapotecas varias investigaciones cuestionan la existencia de dicho matriarcado, ya que esta idea fue construida por la mirada ajena sin contemplar el punto de vista de las mujeres sobre sí mismas. Esto se debe a que esta centraron su mirada principalmente en lo económico e ignoraron el poder político en manos de los hombres, el machismo, la autoridad masculina en el hogar, el cuidado de los hijos e hijas distribuido desigualmente, la violencia sobre las mujeres y la exigencia de la virginidad para el matrimonio (Chiñas, 1975; Campbell & Green, 1999; Miano, 2002; Dalton, 2010).

Esta prueba de comprobación de la virginidad en las mujeres zapotecas resulta paradójica frente a los relatos sobre la sexualidad femenina que la describen como dominante. Por ejemplo, Miguel Covarrubias (1980) escribió que la sexualidad de las mujeres estaba fuera de los parámetros normativos convencionales tal como deja ver en el siguiente relato:

Las relaciones entre ambos sexos son naturales y desinhibidas, carentes de ese carisma puritano sobre el sexo que tanto caracteriza a los indígenas de las altiplanicies y de ese concepto feudal español que coloca a la mujer en un plano inferior al hombre y que tanto predomina en otras regiones de México. (...) El sexo no representa un tabú misterioso que tanto agobia a las comunidades provincianas, conservadoras y profundamente religiosas de la planicie mexicana. (Covarrubias, 1980, p. 411)

El artista no sólo expresa su mirada occidental sobre la sexualidad en zonas alejadas de la ciudad, sino que también la dibujó en un plano de igualdad y libertad entre hombres y mujeres, sin considerar el poder que atraviesa las prácticas de la sexualidad en la región, como es el caso de la propia comprobación de la virginidad. De igual manera, Elena Poniatowska (1989) narró que las mujeres zapotecas:

Siempre fueron abiertamente eróticas y viven a flor de piel su sensualidad. El sexo es un juguetito de barro, lo toman entre sus manos, lo moldean a su gusto, lo hacen para acá y para allá, lo amasan junto al maíz de sus totopos. (...) Cuando una mujer queda viuda o la deja el marido puede ser cervecera. Le paguen o no, si ella quiere, se acuesta con su cliente. (Poniatowska, 1989, pp. 6-8)

Esta descripción, un tanto exagerada, habla de las mujeres como si fueran poseedoras de una sexualidad desenfrenada, yendo de aquí para allá satisfaciendo sus deseos sexuales sin tapujos y por encima de los hombres. Sin considerar, los significados desde el género que rodean la sexualidad y que son contruidos desde el punto de vista de la comunidad, por tanto, de las mujeres.<sup>1</sup>

La comprobación de la virginidad ha sido un elemento a destacar en las investigaciones que retoman la sexualidad en la región. Inicialmente se ha explicado como una forma de honor para las familias (Cajigas, 1961; Poniatowska; 1989; Covarrubias, 1980). Así el hombre está obligado a respetar a la mujer y asumir el compromiso matrimonial. La socióloga juchiteca Marina Meneses (1997) sugiere no ver esta práctica con una mirada occidental que la calificaría como violenta; en cambio señala:

Al intentar comprender el significado de este ritual con respecto a la posición de la mujer, vemos que un acto que en la sociedad moderna se realiza en la intimidad de la pareja (con toda la carga ideológica a la cual la mayoría de las mujeres se enfrentan aisladas, con una serie de temores e inseguridades, y algunas veces protegidas con actitudes liberales desgastantes), en esta sociedad asume un carácter colectivo y público, con la participación de la comunidad (familiares, vecinos, amistades) a través de ciertos mecanismos que proporcionan protección y seguridad en el acto mismo y para la vida futura de las mujeres. (Meneses, 1997, p. 111-112)

Esta práctica definida únicamente para dar honor a las familias y como medio para proteger a la mujer, deja fuera el poder derivado del género, ya que los hombres no pasan por este filtro, tal como han apuntado otras autoras (Miano, 2002; Dalton, 2010). Para Dalton (2010) el honor es una característica que define la identidad de las zapotecas, y en la prueba de la virginidad ellas revierten la ideología católica que subordina a las mujeres y en su lugar, predominan sus valores de prestigio y dignidad. Esto se evidencia, señala la autora, en el hecho de que no sólo toman

---

<sup>1</sup> Dalton (2010) señala que algunas mujeres zapotecas se sintieron ofendidas ante la descripción de Elena Poniatowska (1989). Especialmente, sobre aquello que refería a la diferenciación que las mujeres hacían entre un pito duce y uno salado para hablar del sabor de los penes de los hombres dedicados a la pesca y de los dedicados al campo.

parte de la ceremonia sino que la protagonizan, ellas corroboran la veracidad de la virginidad y la celebran; es un acto de mujeres para mujeres, que si bien obedece a un deseo patriarcal de prestigio, ese prestigio les corresponde a ellas. No obstante, en esta práctica en la que las mujeres son guardianas, el prestigio va más allá de ellas, los hombres también son beneficiados al recibir a una mujer virgen, y lo pierden en caso contrario, por ello “devolver” a la novia que no ha pagado bien es una oportunidad para ellos de contraer matrimonio con una mujer que le permita adquirir ese prestigio. Así también, el “respeto” que el hombre debe dar a la mujer que ha mostrado su virginidad no siempre se extiende a lo largo de la vida conyugal, pueden presentarse casos de infidelidad o violencia.

#### *Definición del problema de investigación*

En esta investigación tomo como punto de partida la reflexión en la que el poder derivado del género es intrínseco a esta práctica. El objetivo apunta, en primer lugar, a conocer y profundizar la forma en que el poder regula los cuerpos de las mujeres. Por ello, se utiliza su sexualidad, o más bien la ausencia de relaciones sexuales previas, para garantizar el cumplimiento ritual. En segundo término, se busca analizar las experiencias de las mujeres en ese momento de sus vidas en el que su posición social se juega en el resultado de la prueba. Finalmente, interesa analizar las agencias que se presentan, pues se considera que en las normas del género y la sexualidad siempre hay posibilidad para el cambio.

Las preguntas que guían esta investigación son las siguientes: ¿Cómo *el rompimiento* regula la sexualidad de las mujeres mediante la producción de una moral sexual y la simbolización de la virginidad que exige su conservación para el matrimonio?, ¿cuáles son las experiencias de las mujeres en ese momento clave en sus vidas?, y ¿cómo se presentan las agencias de las mujeres ante esta práctica? De esta manera se pretende conocer los significados que las mujeres dan a la práctica y sus implicaciones en su vida diaria.

La pertinencia de la investigación en el campo de la sociología política y los estudios de género radica en conocer cómo opera el poder derivado del orden masculino y femenino en los ámbitos cotidianos. Para ello se toma distancia de la visión de poder que lo concibe de acuerdo con Max Weber (2002) como la probabilidad de imponer la voluntad, en una relación social, contra toda

resistencia. En su lugar se toma como soporte el poder desde la propuesta de Michel Foucault (2011) quien sugiere su existencia en todo el cuerpo social, no únicamente como un ente centralizado y represivo, por ejemplo bajo la figura del Estado. Esta noción de poder propuesta por Michel Foucault (2011) permite verlo en todas partes, de manera relacional, que regula los cuerpos mediante la producción de *verdades* que son internalizadas y que constituyen la subjetividad de las personas. Además, esta noción de poder incluye la posibilidad de resistencia. De esta manera, si el género es visto como un campo primario mediante el cual se articula el poder (Scott, 1996) en todos los espacios, existe la posibilidad de enfrentamiento. Uno de estos campos privilegiados para su circulación es la sexualidad.

Los estudios para conocer cómo opera la dominación masculina en el ámbito de la sexualidad en contextos que comúnmente han sido considerados más constrictivos para las mujeres, son necesarios en tanto permiten explorar las particularidades que toma la regulación del cuerpo de las mujeres, visibilizar la desigualdad, por tanto el poder, y los privilegios masculinos; así como conocer los significados que las mujeres atribuyen a las prácticas sobre la sexualidad y las posibilidades de contestación, de agencia.

Las investigaciones que dan cuenta de la comprobación de la virginidad en la región del Istmo se han centrado especialmente en los municipios de Juchitán, Tehuantepec, Ixtaltepec, San Blas Atempa y Guichicovi, los cuales tienen fuerte presencia de hablantes de zapoteco. El municipio de Chahuities se ubica en los límites con el estado de Chiapas, se ha constituido de personas que han migrado de ese y otros estados, y de municipios del Istmo, por tanto resulta interesante conocer las particularidades de esta práctica en este poblado.

El interés personal que motivó a realizar esta investigación radica en una visita que hice a Chahuities hace aproximadamente cuatro años, en la cual pude presenciar el ritual. En esa visita confirmé lo que había escuchado de otras voces sobre dicha práctica en la región y quise conocer cómo el género y el poder la articulan, de tal forma que justifican su existencia.

A continuación se exponen las herramientas metodológicas utilizadas para el desarrollo de la investigación.

## Metodología

La investigación se inscribe a un enfoque constructivista. Lo anterior implica dejar de lado posturas que *biologizan* y *naturalizan* lo que cada sociedad define como masculino o femenino, y las posibilidades sexuales del cuerpo; esto llevaría a *naturalizar* la desigualdad entre hombres y mujeres y no dar cabida al cambio. Por ello se parte de que son construcciones sociales, posibles de ser modificadas. Además, se tomó como soporte la epistemología feminista que sugiere vigilancia en el proceso de trabajo de campo y en el procesamiento de la información. La epistemología feminista apela a un conocimiento que destaque desde dónde se genera el conocimiento y el contexto de la investigación (Anderson, 2015; Blázquez, 2012).

La metodología utilizada fue de tipo cualitativa “intentando dar sentido o interpretar los fenómenos en los términos del significado que las personas le otorgan” (Vasilachis, 2006, p.2). Esta metodología fue un recurso indispensable para conocer las normas de la sexualidad y las experiencias desde el punto de vista de las personas. De esta manera, permite dar cuenta de cómo los significados son coordenadas que marcan el encuentro entre el género y el poder, internalizados en el proceso de socialización.

Para la investigación de campo, se utilizó la técnica de observación participante que de acuerdo con Velasco & Díaz de Rada (2006) es una *acción social* que requiere de la presencia de quien investiga en la escena, no sólo observando, sino también asumiendo roles, es decir, papeles que exija cada situación. Esto permite el aprendizaje de las cosas y sus significados, desde el punto de vista de quienes lo viven. Así, en mi estancia en campo, asumí el rol de la extraña: estudiante, visita, ayudante en la cocina o en la casa, entre otras. La información que recuperé de la organización del género en la comunidad y específicamente, lo relacionado con mi tema de investigación fueron registrados en un diario de campo.

Para el acercamiento con las informantes tomé como soporte la entrevista a profundidad. Esta se entiende como una *interacción verbal* en la que una persona solicita información a otra (o a un grupo) para obtener datos sobre un problema determinado (Rodríguez, Gil & García, 1996). Las entrevistas fueron acordadas con las mujeres tomando en cuenta el horario y lugar que ellas dispusieran. En todos los casos se pidió autorización para grabar y se aclaró que la información

tendría fines académicos y el registro de la información sería por anonimato. Así también, después de la primera entrevista no se recurrió al guion a menos que fuera necesario, para hacer más un diálogo que un interrogatorio.

Para el procesamiento de la información, se utilizó las herramientas de la teoría fundamentada propuestos por Ansel Strauss & Juliet Corbin (2002), estos procedimientos se dividen en dos etapas, la codificación abierta y la codificación axial. En la primera, se realizó la codificación del diario de campo y las transcripciones de las entrevistas. En este nivel se sugiere un análisis sistemático de cada palabra o frase significativa encontrada en las respuestas de las y los informantes en su debido contexto. Lo anterior tomando en cuenta la pregunta y objetivos de investigación. En este nivel se identificaron *conceptos*, propiedades y dimensiones, similitudes y diferencias en los datos. Luego los conceptos se agruparon en categorías y subcategorías a partir de las características encontradas. En la codificación axial, las categorías y subcategorías construidas con anterioridad se relacionaron para construir explicaciones generales.

El trabajo de campo se realizó en los meses de enero y febrero de 2017. Realicé 12 entrevistas a mujeres de diversas edades y estado civil (ver anexo1). Así también, entrevisté a un joven de 18 años y a cuatro personas que me fueron sugeridas en la comunidad para conocer la historia del municipio. Para proteger la identidad de las y los entrevistados, se utilizan otros nombres. En los capítulos posteriores se utilizará la letra E cuando hable la entrevistada o entrevistado y la C para la entrevistadora.

Esta tesis se estructura en cuatro capítulos. En el primero, se exponen las herramientas teóricas que guiaron el estudio. Se destacan los conceptos centrales en la investigación: el género, tomando como soporte a Joan Scott (1996), la sexualidad y el poder desde Michel Foucault (2011) y Jeffrey Weeks (1998). En el segundo capítulo, se aborda el contexto histórico, social y económico de la unidad de estudio. Se expone la actividad económica, la división sexual del trabajo y algunas características relevantes en la actualidad. Se presenta un esbozo de la organización del género en la vida cotidiana y lo que la comunidad asocia con lo femenino y lo masculino.

En el tercer capítulo, se analiza la regulación de la sexualidad mediante el ritual *del rompimiento* a partir de dos de sus efectos, de acuerdo con la propuesta de Randall Collins (2009). Estos efectos presentes en la vida diaria de las mujeres son: la simbolización de la virginidad y la moral sexual. Se expone cómo el poder derivado del género que sustenta esta práctica regula los cuerpos de las mujeres mediante los discursos que otorgan gran valor a la virginidad y la biologizan en sus cuerpos. La virginidad se concibe en esta investigación como *capital simbólico*, siguiendo a Pierre Bourdieu (1997), a partir del cual los cuerpos son moldeados para hacer de ellos *cuerpos legítimos*, aceptables para la mirada externa e interna. En caso de no conducir sus cuerpos en función de la norma de la sexualidad, las mujeres son reprobadas socialmente.

En el cuarto y último capítulo, en primer lugar se analizan las experiencias de las mujeres en *el rompimiento*. Esto permite dar cuenta de los significados que dan a la práctica a partir de la internalización de las normas del género y la sexualidad, mediante el *habitus* (Bourdieu, 2007). Se presentan las experiencias positivas y negativas que las mujeres otorgan a ese momento y los discursos a los que apelan. Así mismo, se analizan las estrategias de inversión simbólica que emprenden para mantener el capital asociado a la virginidad y evitar la reprobación social.

En un segundo momento, se exponen las agencias, partiendo del concepto de *agency* de Anthony Giddens (2011). Se aborda primero la coexistencia de los discursos producto de la globalización y su encuentro con la tradición. Se destaca la libertad sexual, el amor romántico y conocimientos científicos sobre la sexualidad. Posteriormente, se abordan las *agencias discursivas* de las mujeres, que se presentan como una negación al ritual y que agrietan la norma de la sexualidad. Finalmente, en la última parte de este trabajo se deja lugar a las conclusiones generales de la investigación.



## Capítulo I. Género, sexualidad y poder

El género marca los cuerpos: vínculos afectivos y eróticos, sus usos, esquemas de pensamiento y experiencias; los dota de inteligibilidad frente a otros y a sí mismos. Lo femenino y masculino, no es más que un artefacto social que sirve de sustrato a la subordinación de las mujeres en distintos lugares del mundo. El presente capítulo tiene por objetivo dar cuenta de las herramientas teóricas para el análisis *del rompimiento*. Se puntualiza en el carácter social de dos grandes campos de la vida humana: el género y la sexualidad. Así, mostrar la relación intrínseca que tienen con el poder, de tal forma que moldean a los individuos en lo que cada sociedad concibe como tal.

El capítulo se estructura en tres apartados. En el primero, se expone la construcción social del género, es decir, lo que cada sociedad construye como hombre o mujer. En este punto, se aborda el concepto de construcción social a partir de los sociólogos Peter L. Berger & Thomas Luckmann; y para desarrollar el concepto de género se retoma a tres autoras pioneras en su desnaturalización: Margared Mead, Sherry Ortner y Gayle Rubin. Para mostrar el poder como un elemento indispensable en el análisis de género, se introduce el concepto de Joan Scott.

En el segundo apartado, se aborda el poder desde la perspectiva foucaultiana. La presente investigación toma parte por ese enfoque debido a que es potencial en tanto permite visualizar su circulación en espacios fuera del “poder” y en su lugar dar cuenta de su existencia en la vida cotidiana en una dimensión productiva, que regula los cuerpos. En el tercer apartado, se expone la sexualidad también desde la mirada de Michel Foucault y su intrínseca relación con ese poder, de tal forma que cada sociedad implementa mecanismos de regulación, los cuales se abordan dos categorías: formales e informales. En estos la virginidad reviste de importancia para controlar la sexualidad de las mujeres. Por ello esta, como se verá, se concibe como capital simbólico, tomando por soporte la definición de Pierre Bourdieu.

## 1.1 La construcción social del género

El género, en tanto concepto para el análisis de la desigualdad entre hombres y mujeres, proviene del feminismo académico estadounidense de la década de los setenta del siglo pasado.<sup>2</sup> Este es un concepto eminentemente político, trazado con el fin de dar una explicación a la subordinación de las mujeres en los distintos espacios del ámbito social. Se produce en un contexto en el que, en ciertos países, resultado del movimiento sufragista, algunas mujeres ya podían votar, trabajar y acceder a la educación, pero la balanza de poder seguía inclinándose a favor de los hombres y lo que cada sociedad definía como masculino.

La introducción del término ‘género’ en el ámbito académico también pretendía insistir en las limitaciones de los cuerpos teóricos existentes hasta ese momento, para explicar la desigualdad entre hombres y mujeres (Scott, 1996). Sobre todo, pretendía evidenciar el carácter social de dicha desigualdad, en oposición a los discursos biologicistas o esencialistas que *naturalizaban* los roles, estereotipos y conductas asociados a los sexos y que pensaban estas entidades como inmutables, es decir, imposibles de ser cambiadas.

Las primeras teorizaciones sobre el género coinciden en subrayar que lo que se entiende por hombre o mujer, femenino o masculino, es una producción social, es decir, que se encuentra en el orden social y no en lo *natural*. Para hablar del género como parte del orden social, es necesario detenerse en la propia definición de orden social que los sociólogos Peter L. Berger & Thomas Luckmann (2003) explican de la siguiente manera:

Un producto humano, o, más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre [y las mujeres] en el curso de su continua externalización. El orden social no se da biológicamente ni deriva de *datos* biológicos en sus manifestaciones empíricas, (...) tampoco se da en el ambiente natural, aunque algunos de sus rasgos particulares puedan ser factores para determinar ciertos rasgos de un orden social (por ejemplo, sus ordenamientos económicos o tecnológicos). El orden social no

---

<sup>2</sup> El concepto ‘género’ proviene de la psicología médica, de la mano de Robert Stoller, quien estudió los trastornos de la identidad sexual en casos de niños y niñas sin órganos sexuales exteriores bien definidos. Por ejemplo, niñas que, teniendo un sexo genético y anatómico hembra, su órgano sexual exterior no estaba definido y “parecía” un pene; entonces en sus primeros años de infancia adquirieron una identidad de género masculina. Lo mismo en el caso de niños que sufrieron mutilación del pene y fueron educados como niñas. Eso hizo suponer al médico que lo que definía la identidad no era el sexo biológico sino los aprendizajes asociados con un género, sea hombre o mujer (Lamas, 1986).

forma parte de la "naturaleza de las cosas" y no puede derivar de las "leyes de la naturaleza ". Existe *solamente* como producto de la actividad humana. (Berger & Luckmann, 2003, p.71)<sup>3</sup>

El orden social, siguiendo a estos autores, es resultado de la interacción entre dos o más individuos mediado por el lenguaje; es una producción colectiva. A través del lenguaje, las y los individuos construyen una realidad que se presenta como *el mundo de la vida cotidiana*. Esta realidad es tipificada, se le otorga significado, se aprende por medio de rutinas y se comparte de generación en generación, es decir, se *institucionaliza*. El sentido común produce un cúmulo de conocimiento pre-científico sobre esta realidad que la hace parecer estable, ordenada e independiente al individuo. En efecto, aunque los individuos no hayan participado en el origen de la construcción de ese mundo cotidiano, toman esa realidad con una *actitud natural*: la dan por sentada.

Para dar cuenta de cómo el género se ancla en el orden social *naturalizado*, enseguida retomo los planteamientos de Margared Mead (1963), Sherry Ortner (1979) y Gayle Rubin (1986), quienes sentaron las bases para la concepción constructivista del género.

En la década de los treinta del siglo pasado, Margared Mead (1963) abrió la brecha para el estudio del género -sin utilizar el concepto-; la autora se interesó por el análisis del temperamento que cada sociedad asigna a los individuos dependiendo de las diferencias sexuales.<sup>4</sup> En el estudio sobre tres sociedades de Nueva Guinea -los Arapesh, los Mundugumor y los Tchambuli- muestra la modelación diferente de la conducta en cada uno de estos grupos. Por ejemplo, entre los Arapesh, hombres y mujeres tenían comportamientos que en la sociedad occidental serían catalogados como femeninos: serviciales, pacíficos y dispuestos a atender a los demás. En cambio, los hombres y mujeres Mundugumor tenían comportamientos asociados a lo masculino: eran violentos, rudos y agresivos. Los Tchambuli, por su parte, tenían una diferenciación más evidente: las mujeres eran más enérgicas que los hombres, estos asumían un comportamiento más pasivo. Las diferencias en los comportamientos de hombres y mujeres le permitieron concluir que:

---

<sup>3</sup> Los corchetes son míos.

<sup>4</sup> El libro de Margared Mead, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* fue publicado en 1935 en Estados Unidos. La versión traducida al español revisada para este trabajo es de 1963.

[Cada sociedad] asigna papeles distintos a los dos sexos, desde su nacimiento los rodea de expectativas de conducta diferentes, representa todo el drama de cortejo, matrimonio y paternidad en términos de tipo de conducta considerados como *innatos* y, por consiguiente, apropiados para uno y otro sexos. (Mead, 1963, p.23)<sup>56</sup>

Como hecho, lo que se entiende por hombre o mujer es diferente en cada una de estas sociedades, lo que le da un carácter social, pues tales concepciones son moldeadas por la cultura. La investigación de Mead (1963) sienta las bases para pensar en cómo los modelos de comportamiento esperados para uno u otro sexo son internalizados y *naturalizados* por los individuos. Además, cada sociedad construye lo que es ser hombre o mujer de manera arbitraria, es decir, no existe un patrón uniforme de temperamentos o roles, sino que cada cultura los determina.

Para dar una dimensión social, no sólo a lo que cada sociedad determina como hombre o mujer, sino a su más cruda expresión, que es la desigualdad, Sherry Ortner (1979) introduce la variable del poder para analizar el género. Esta autora señala que el trato que se da a las mujeres como *inferiores* es un hecho universal y que las simbolizaciones y actividades atribuidas a lo femenino –variables en cada cultura- se caracterizan por ser desvalorizadas y carentes de prestigio frente a lo masculino. Esto significa que cada sociedad construye de manera distinta lo masculino y a lo femenino, pero tienen en común que, cualquiera que sea la actividad, función o tarea realizada por las mujeres, tiene menor valor social.

Para explicar la pérdida de valor de lo femenino, la autora parte de las categorías conceptuales naturaleza/cultura. Así, precisa que las mujeres “han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura” (Ortner, 1979, p. 115). Por lo tanto, si la naturaleza es trascendida, inferiorizada y dominada por lo humano, entonces lo cultural es valorado como superior. La autora atribuye el trato de inferioridad que se da a las mujeres a las actividades procreadoras como embarazarse y amamantar, lo que las haría estar más ligadas a la reproducción de la especie (lo natural). En cambio, los hombres estarían más en lo exterior como productores de símbolos (la cultura). No obstante, señala la autora, la asociación de las mujeres con la naturaleza es una construcción

---

<sup>5</sup> Las cursivas son más.

<sup>6</sup> Los corchetes son míos.

social, pues en realidad ellas también producen cultura, el cuidado de la especie ya es en sí misma una actividad cultural ya que por medio de la socialización se integra al infante a la sociedad. Paralelamente, los hombres también participan de la procreación, lo que los vincularía con la naturaleza. El aspecto nodal del análisis de Ortner es precisamente señalar que la construcción misma de la dicotomía naturaleza / cultura se produce desde la cultura.

En Margaret Mead (1963) y Sherry Ortner (1979) convergen dos propuestas. Una primera investigación da cuenta de que lo femenino y lo masculino se construyen de manera diferenciada en cada sociedad. Una segunda agrega una variable importante: esa construcción está atravesada por la desigualdad. Por lo tanto, lo asociado a lo femenino en cada cultura carecerá de prestigio en comparación con lo masculino.

Posteriormente, la introducción del concepto de género en la investigación social así como en la agenda feminista proviene de la antropóloga Gayle Rubin (1986). Mediante su propuesta del *sistema sexo-género*, la autora buscó alejar la explicación de la subordinación de las mujeres de los determinismos económicos y biológicos, para darle una dimensión social y autónoma.

El *sistema sexo-género* es definido como “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986, p. 97). El género, de acuerdo con Gayle Rubin, es producto de la sociedad; organiza la sexualidad mediante el parentesco dando sentidos diferentes a la diferencia biológica. A través del tabú del incesto, las sociedades imponen la exogamia al grupo, a fin de establecer alianzas mediante el sistema de intercambios matrimoniales, pero hombres y mujeres tienen destinos distintos: son los hombres quienes regulan la sexualidad de las primeras. Ellos “[son] quienes las dan y las toman, los que se vinculan, y la mujer es el conductor de una relación, antes que participar en ella” (Rubin, 1986, p. 110). Por ello, la opresión de las mujeres, de acuerdo con Gayle Rubin, es resultado de las relaciones sociales específicas que la organizan. Tiene un origen social.

En suma, en las ideas expuestas de las tres autoras, se puede sostener el hecho de que el género tiene una lógica autónoma y se encuentra en el ámbito de lo social. Lo que se entiende por hombre o mujer varía en cada cultura, de tal manera que no es posible hablar de nociones

femeninas o masculinas uniformes y estáticas. Si bien, Mead (1963) no introduce la variable del poder en la construcción de lo femenino y masculino en cada cultura, Ortner (1979) formula claramente la desigualdad y el poco valor de lo femenino frente a lo masculino, y Rubin (1986) por su parte, enfatiza en la exclusión de las mujeres de la reciprocidad y el prestigio que genera la vinculación entre grupos, de la cual ellas son portadoras de esos bienes.

Los planteamientos expuestos son reveladores en tanto permiten desnaturalizar el género, no obstante, el sexo biológico (macho-hembra) es visto como un dato duro, naturalizado y opuesto a lo género. Este binomio de sexo, entendido de acuerdo con Lamas (2002) como un conjunto de hormonas, genes, gónadas, órganos reproductivos externos y órganos reproductivos internos, es también una construcción social. El historiador Tomas Laqueur (1994) mostró que este binomio es producto social de la medicina en el siglo XVIII. Antes de esta propuesta, el modelo socialmente aceptado era el unisexo, basado en un modelo masculino. Los órganos sexuales externos corresponden a los varones, en tanto que los órganos internos de las mujeres eran vistos como una versión imperfecta e incompleta. Esta visión revela que incluso lo que parece *natural*, como es el cuerpo humano, está atravesado por el filtro cultural.

El cuerpo está ahí, pero la interpretación es resultado de un proceso que se sitúa en un contexto determinado. El hecho de que las mujeres sean definidas como seres imperfectos, a partir de su propio cuerpo, ilustra con claridad la fuerza de la ideología patriarcal. Así, por ejemplo, cuando se descubrió el clítoris, se le describió como un pene en miniatura, con posibilidades de tener una erección; la vagina se pensó como un pene invertido. Esas interpretaciones fueron resultado de la ideología masculina que permea el ámbito médico. Otra interpretación, ciertamente muy distinta, habría sido considerar el cuerpo masculino imperfecto porque no tiene la capacidad de gestar, dar vida y alimentar a un nuevo ser. Habría sido también errónea y parcial, pero ciertamente muy distinta.

Los discursos sobre el modelo unisexo fueron sustituidos por el modelo de dos sexos, que es el que conocemos actualmente. Ambas explicaciones se han incorporado al conocimiento de la sociedad de su tiempo como discursos *verdaderos*, incuestionables y por tanto inamovibles. En ese sentido:

Nuestra primera supuesta “sujeción sexual”, la de “nuestro sexo”, macho o hembra, se deriva históricamente de una sujeción previa de carácter genérico: hombre o mujer, con unos roles o papeles genéricos establecidos claramente en prácticamente todas las sociedades humanas y que incluyen un orden jerárquico. (Vendrell, 2003, p. 23)

De esta manera, la creación del binomio de sexo, dio al género su sustrato material, lo volvió su marca, fue la justificación de la diferencia, por tanto, de la desigualdad. Estableció una separación entre hombres y mujeres, en la que por “naturaleza” ellos son vistos como superiores y a la par “naturalizó” la idea de complementariedad y destinó la sexualidad a la reproducción, excluyendo otras posibilidades. La invención del sexo sirvió, siguiendo a Bourdieu (2000) al trabajo colectivo de socialización de lo biológico y biologización de lo social para integrarlo al mundo de la vida cotidiana.

Hasta este punto se ha explicado la construcción social del género y del sexo biológico. Así también el poder que lo atraviesa atribuyendo no sólo mayor valor a lo masculino sino enfatizando en que la desigualdad también es un producto humano. Para fines de esta tesis, se utilizará la definición de género de Joan Scott (1996), que comprende el estudio de los sujetos individuales, así como la organización social para acceder al significado. Su definición consta de dos partes interrelacionadas: “elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos” (1996, p.289) y “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (1996, p. 292).

Los elementos que se interrelacionan en el análisis del género son: primero, los símbolos que evocan representaciones, el par Eva/María son símbolos de feminidad; los símbolos se traducen en conceptos normativos, el segundo elemento, que dicta formas de ser para las mujeres y los hombres, justificados en la religión, la ciencia, la política, etc.; el tercero, las instituciones y organizaciones sociales; y por último la identidad subjetiva.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> En el cristianismo -del cual la sociedad mexicana tiene una fuerte herencia- la feminidad se representa bajo dos referentes de significado: María y Eva. María representa, el modelo de feminidad por excelencia, representa la castidad, la pureza y la obediencia. Su característica esencial es la virginidad. Eva, es la contraparte de María, es la mujer creada por Dios a partir de la costilla de Adán, es la desobediente, representa la entrada al mal por comer del fruto prohibido y como consecuencia ella y Adán vivieron el destierro del paraíso. De acuerdo con Alfie, Rueda

Esta definición es útil, primero, porque enfatiza en dos dimensiones de interés para la investigación: los conceptos normativos (la regulación) y la dimensión subjetiva (las experiencias). Es decir, incluye la parte estructural del género y los significados que le atribuyen las y los individuos. De esta manera este término permite el acercamiento *al rompimiento* para conocer la regulación de la sexualidad y los significados que las mujeres imprimen a esta práctica.

Además, la definición introduce un elemento clave, que si bien en las teorizaciones descritas anteriormente se hace presente, Scott (1996) lo enfatiza: el poder. Por lo tanto, cualquier interacción entre dos personas estará mediada por el género y el poder que este orden otorga a un individuo sobre otro. Además, en la definición de Scott (1996), el género no es algo fijo o anclado en los cuerpos, sino que se constituye *repetidamente* en la vida cotidiana, ello implica reconocer que hombre y mujer “son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes, porque aun cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o eliminadas” (Scott, 1996, p. 301). Por medio de la socialización, los individuos se ven compelidos a cumplir los modelos de feminidad o masculinidad esperados, pero existe la posibilidad de negación.

Entonces, el género es un campo primario por el cual se articula el poder, se norman los cuerpos y se reprimen las disidencias. En consecuencia, es importante aclarar qué se entiende por poder y su pertinencia para la investigación, punto que se desarrolla en el siguiente apartado.

## **1.2 La politización de lo cotidiano**

El cuerpo social está organizado por el género. La división masculino y femenino está presente “en todas o casi todas las relaciones y los procesos sociales y en todos, o casi todos, los objetos socialmente contruidos y existentes” (De Barbieri, 1995, p.68-69). Si el género es el campo primario donde se articula el poder, es conveniente pensar en un tipo de poder que esté presente en todo el cuerpo social. Por lo tanto, se toma como soporte la propuesta de Michel Foucault (2011) quien sugiere analizarlo más allá de su forma “jurídico-discursiva” en un ente

---

& Serret (1994) en la actualidad no se han construido referentes de feminidad seculares o modernos que sustituyan esta pareja simbólica.



centralizado y represivo, que opera de arriba hacia abajo. Sin negar que el poder exista en esta forma, lo concibe un poder limitado, pobre en recursos. En su lugar, sugiere ver el poder en una forma positiva, que produce, no se posee, sólo se ejerce y opera en relación con el saber.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. (Foucault, 1988, p.231)

Esta noción de poder pensada desde el género, es útil para explicar cómo éste actúa en la vida cotidiana y divide los cuerpos en dos referentes de significado: lo masculino y lo femenino. Los sujeta, por medio del saber, a esas categorías individualizantes y los dota de identidad.<sup>8</sup> De esta manera existe un auto-reconocimiento al asumir dichas categorías como verdaderas, es decir, como las únicas vías de existencia.

Mediante este poder se conduce a los sujetos a comportarse de una u otra manera en un campo de posibilidades, actúa sobre las acciones de las personas. Por ello es un poder que regula, que controla, bajo mecanismos de coerción, según el autor, más o menos estrictos. El género, en ese sentido, sujeta a los individuos a sí mismos, a las verdades sobre la feminidad o masculinidad internalizados en el transcurso de sus vidas.

Este poder, además, existe de manera relacional, actúa de unos individuos sobre otros, o entre grupos (Foucault, 1988). Esta relación de poder lleva consigo la desigualdad. En ese sentido el género también es una categoría relacional, su construcción divide el mundo en dos, estableciendo una diferencia entre lo masculino y femenino. La desigualdad que lo atraviesa privilegia a los hombres y excluye a las mujeres de oportunidades, recursos, toma de decisiones sobre la vida pública y especialmente sobre sus cuerpos.

---

<sup>8</sup>Es importante mencionar que Foucault (1988) distingue el poder relacional, del poder como capacidad y las relaciones de comunicación. En el primero se refiere al uso que se le da en esta investigación, un poder relacional que se ejerce de unas personas sobre otras. El segundo, el poder como capacidad se refiere un poder sobre las cosas que surge de actitudes del cuerpo, el poder para destruirlas, utilizarlas, modificarlas, etc. El tercero se refiere al poder de comunicar, la transmisión de información por medio del lenguaje, principalmente. Estos poderes se apoyan mutuamente, y son utilizados como instrumentos.

En esta perspectiva de poder que sujeta a los individuos al género, existe la posibilidad de enfrentamiento, lo que Foucault (1988) denomina resistencia. Para el autor, esas posibilidades de enfrentamiento, en este caso a las normas del género y la sexualidad, se presentan en todo el cuerpo social y están en relación con el poder. Su objetivo, son los efectos de ese poder como tal, es decir las personas critican instancias cercanas en su vida cotidiana que los individualizan y sujetan a *verdades*.

En este punto, Scott (1996) concuerda con Foucault (1988; 2011) y también visualiza un espacio para la agencia humana. En esta investigación, se prefiere utilizar el término de *agency* de Anthony Giddens (2011) en lugar de resistencia para el análisis de los cuestionamientos al ritual. Esto se debe a que el término *agency* permite explicar sociológicamente la posibilidad de actuar en relación con la estructura. Giddens (2011) entiende la agencia como *la capacidad* de dar interpretaciones sobre los actos y el porqué de ellos. Es la capacidad que tienen las mujeres de actuar, de reflexionar sobre sus acciones e intervenir en el mundo, dentro de los límites de la estructura. En esta investigación se denomina *agencias discursivas* a la negación de las mujeres ante la norma de la sexualidad. Esta negación se manifiesta en el discurso y al momento de la investigación no eran agencias materializadas en acto.

En suma, la propuesta foucaultiana de poder, sirve para analizar las formas en que opera el poder del género en los espacios cotidianos, cómo se norma los cuerpos, se vigilan y autovigilan para el cumplimiento del modelo de feminidad. Es por eso que el *rompimiento*, no queda exento de este poder al sostener un modelo de feminidad basado en guardar la virginidad para el matrimonio y ejercer la sexualidad en este espacio y con un solo hombre. Precisamente, es la sexualidad uno de los espacios privilegiados para el poder. Eso que pareciera lo más natural del cuerpo humano también está anclado en el orden social y se encuentra en estrecha relación con el género. En el siguiente apartado se expone el enfoque de análisis de la sexualidad que se utilizará en esta tesis.

### **1.3 Lo político de la sexualidad**

La sexualidad en tanto concepto se origina en la sociedad moderna. Este término aparece por primera vez en 1889, como “la cualidad de ser sexuado o tener sexo” (Giddens, 2012, p. 31).

Surge en el campo de la medicina al estudiar la conducta sexual de las mujeres y definirla como normal o patológica. A fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX los comportamientos sexuales han sido de gran interés para la psicología y la sexología. Por ello estas ciencias tienen mayor trayectoria de investigación sobre sexualidad que la sociología. Esta desde sus inicios ha mirado poco la sexualidad y algunas veces ha sido central en las investigaciones, en consecuencia, nos presentamos ante un concepto sociológico inacabado de sexualidad (Guasch, 1993; Minello, 2005).

La presente investigación se adscribe al enfoque desarrollado por Michel Foucault. Los escritos de este autor en la década de los setenta dieron un giro epistémico, que sugiere para su estudio dejar de lado posturas esencialistas o biologicistas, es decir, aquellas que explican la sexualidad como una fuerza incontrolable y como elemento natural de la vida humana. En cambio, Foucault señala que la sexualidad no es una especie de naturaleza dada, sino un dispositivo histórico que surgió en la burguesía a partir del siglo XVIII. Una *producción* “una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder” (Foucault, 2011, p.100).

El surgimiento del dispositivo de la sexualidad, siguiendo al autor, significó una administración distinta de las prácticas y los placeres que existían con anterioridad. Antes de la invención del dispositivo, tres códigos regían las prácticas sexuales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil, encargados de definir lo lícito y lo ilícito en el matrimonio y responsables de castigar los actos que no cumplían con la normatividad. El dispositivo de la sexualidad da paso a una administración racional y pretendidamente, científica. La medicina, apoyada de la técnica de la confesión en su forma secular, se erigió como el espacio por excelencia para tratar las problemáticas en torno a la sexualidad. Por medio de la investigación y el diagnóstico, se medicalizaban los cuerpos y se emitía un discurso que por provenir de la ciencia gozaba del estatuto de *verdad*. Esa producción de conocimiento sobre el sexo constituyó en occidente lo que Michel Foucault denomina una *scientia sexualis*. Esta ciencia dibujó un mapa de perversiones resultado de la interrogación de las sexualidades “contra-natura” (niños, locos, criminales y homosexuales).

Lo más importante, resalta Foucault (2011), es el tipo de poder-saber ejercido, pues más que prohibir ciertas expresiones de la sexualidad el dispositivo las hizo visibles al nombrarlas, las vigiló y ancló a los cuerpos. Es decir, incorporó en los individuos un discurso *verdadero* sobre su sexualidad e hizo que se reconocieran en ella. Los sujetó a ésta. La sodomía, por ejemplo, antes del siglo XIX era castigada como acto, el autor era un sujeto jurídico. Después, la medicina lo convierte en personaje, le nombra homosexual y es dotado de historia e identidad.

Lo anterior remite a analizar la sexualidad como un artefacto, que opera en campos de poder y no como resultado de impulsos biológicos. Si bien es cierto que Foucault no da una definición concreta de sexualidad, es relevante el proyecto de desencionalización que emprende, porque esto permite colocarla en el orden de lo social e implica pensar en sexualidades que toman matices diferentes en cada cultura. No obstante, asumir que la sexualidad es una construcción social no implica, de acuerdo con Jeffrey Weeks (1998), negar la importancia de lo biológico y el hecho de que sea una condición previa para la sexualidad humana. Lo biológico adquiere significado en cada sociedad. El autor señala que:

La sexualidad es algo que la sociedad produce de manera compleja. Es un resultado de distintas prácticas sociales que dan significado a las actividades humanas, de definiciones sociales y autodefiniciones, de luchas entre quienes tienen el poder para definir y reglamentar contra quienes se resisten. La sexualidad no es un hecho dado, es un producto de negociación, lucha y acción humanas (Weeks, 1998, p. 64).

La sexualidad entonces es moldeable en cada sociedad, en su producción y regulación intervienen diversos factores que se complejizan dependiendo de la época y el contexto, el sistema económico, los sistemas de parentesco y las intervenciones políticas por parte de quienes buscan cambios y los que promueven su mantenimiento (Weeks, 1998). El género es uno de los factores que intervienen en su organización. De hecho, podría pensarse que la articulación del género y la sexualidad aluden a formas en que lo primero moldea lo segundo. La sexualidad es el espacio por excelencia para el ejercicio del poder del género ya que éste es una división primordial de la sexualidad, esencial para construir y mantener las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres (Weeks, 1998).

Por tanto, el género atraviesa la sexualidad de manera distinta en cada sociedad: regula, controla y normaliza los cuerpos de hombres y mujeres por medio de discursos y prácticas que legitiman la dominación masculina. No obstante, es importante tener en cuenta que en la relación del género y la sexualidad, de acuerdo con Gayle Rubin (1989) -al replantear su sistema sexo-género- que si bien el primero afecta al sistema sexual y ambos están estrechamente relacionados, cada uno tiene lógicas propias. El primero tiene que ver con el deseo erótico y clasifica entre conductas apropiadas e inapropiadas y lo segundo se refiere a una organización jerárquica entre hombres y mujeres presente en todo el cuerpo social y que incluye la sexualidad, pero no es el único factor que la determina.

En las líneas siguientes se exponen dos tipos de regulación de la sexualidad femenina, la formal e informal. Se hace hincapié en los mecanismos informales, porque en este tipo de regulación tiene cabida la presente investigación.

### **1.3.1 Regulaciones**

Se ha abordado el poder intrínseco al género y su forma de operar sobre los cuerpos conduciendo sus acciones y produciendo verdades que los sujetan. Es un poder que regula, que introduce un orden y normaliza los cuerpos. Para el sociólogo Oscar Guasch (1993) escribir sobre la sexualidad es escribir sobre los controles que ejerce la sociedad, pues esta define “normas de cortesía y etiqueta. Se le prescriben y proscriben espacios, tiempos, modos y maneras. Las conductas sexuales son conductas sociales, y como tales deben ser analizadas: obligaciones, normas, reglas, prohibiciones” (1993, p.107).

En el caso mexicano la regulación de la sexualidad de acuerdo con Amuchástegui (2001) ha tenido distintos matices resultado de una *construcción híbrida*. El choque de dos culturas en la época colonial dotó a la sexualidad y al género de rasgos específicos, resultado de mitos, creencias y prácticas tanto europeas como indígenas. Es decir, la sexualidad es producto de la mezcla de discursos variados provenientes de distintos sectores, procesos económicos y sociales que han contribuido a su configuración.

La regulación que se analiza en esta investigación está dada desde el género, por tanto se trata de un tipo de regulación en un contexto patriarcal, que es mayormente constrictiva para las

mujeres y que está pensada a beneficio de los hombres. Se controla el acceso sexual a su cuerpo, sus capacidades reproductivas y su derecho a decidir sobre éste. De acuerdo con Hiroko Asakura (2013) esta regulación puede presentarse por dos vías, formal e informal; las expresiones de cada una de estas son variadas y dependen de cada cultura. En ambas persiste la idea de que la sexualidad debe ser destinada al matrimonio y con fines reproductivos. Por ello en estas dos vías la virginidad reviste de gran importancia y se diseñan mecanismos para su regulación.

#### ***1.3.1.1 Regulación formal***

Las regulaciones formales son formas laicas de control de la sexualidad que provienen de la medicina, la psicología, la sexología, la educación, el derecho, el trabajo social y las prácticas de asistencia social (Weeks, 1998). Este tipo de regulación no es estática, se va moldeando conforme el papel del Estado, la importancia de la religión y la época. Son formales porque se sustentan en saberes producto de procedimientos científicos, su estatuto de verdad se manifiesta en el papel, en la ley, reglamentos, manuales o libros. No obstante este tipo de regulación, siguiendo a Foucault (2011) está dado desde el poder-saber. El hecho que se sostenga en procedimientos científicos no significa que queden fuera de los discursos de género y el poder. Esto se debe a que la ciencia también está moldeada por la cultura y la producción científica puede reproducir la visión masculina del mundo en sus productos, que luego se integran a la sociedad gozando de objetividad.<sup>9</sup>

Esta regulación formal ha tomado el cuerpo de las mujeres como espacio privilegiado para el poder-saber. No resulta extraño que, en la invención del dispositivo de la sexualidad el cuerpo de las mujeres tuviera tanta importancia, como ha mostrado Michel Foucault, para asegurar su propio funcionamiento. La sociedad moderna necesitaba regular el cuerpo de las mujeres para que cumplieran con las funciones asignadas socialmente: la reproducción y el trabajo de cuidados y así contribuyeran al mantenimiento del cuerpo social entero. Como resultado, sus

---

<sup>9</sup> Anne Fausto Sterling (1989) analiza la relación ciencia-cultura para la biología, caso que puede extenderse a otras ciencias. La autora cuestiona los marcos normativos de las ciencias naturales en específico y afirma que la relación entre la ciencia y la cultura es de ida y vuelta. Las y los científicos al ser socializados en un género no quedan exentos de éste y en sus interpretaciones científicas reproducen su visión dicotómica y desigual del mundo. Por tanto, afirma la autora que la cultura construye la ciencia y la ciencia construye cultura cuando sus conocimientos son incorporadas a la sociedad.

padecimientos fueron saturados de sexualidad, patologizados y medicalizados para integrar cuerpos sanos a las familias.<sup>10</sup> En pocas palabras, fueron regulados. Sin embargo, Foucault no reparó en el tipo de poder detrás del control de los cuerpos de las mujeres porque su visión de la sexualidad fue masculina al estar socializado en ese género.

Por ejemplo, a lo largo del siglo XIX la medicina estableció un modelo de normalidad sexual de tipo heterosexual, reproductivo y moral (Guasch, 1993). Se definió como única opción posible las relaciones sexuales entre personas del sexo opuesto, condenando prácticas sexuales ajenas a fines procreativos, y a partir de supuestos científicos se condenaron otras formas de expresión de la sexualidad categorizadas como patologías.

En México durante ese siglo de acuerdo con Núñez (2007) circularon manuales médicos sobre la higiene en el matrimonio, especialmente en familias burguesas, bajo la premisa de que estas recomendaciones llevarían a la felicidad matrimonial y por tanto al desarrollo del México independiente.<sup>11</sup> La sexualidad dibujada por la medicina -aunque la religión no perdió influencia- se centró en una sexualidad femenina estrictamente reproductiva. El cuidado de la virginidad, representada en el himen, revestía de valor simbólico, patrimonial y biológico. Las mujeres antes de casarse debían acudir a inspección médica, para diagnosticar el estado de su cuerpo y que cumpliera con las características necesarias para tener un parto exitoso. De esta manera se garantizaba al hombre recibir un cuerpo sano y asegurar que sus hijos e hijas fueran legítimos.

En el siguiente apartado se analiza la regulación informal de la sexualidad. Por ser de interés a la investigación, me centro principalmente en la religión católica y la valoración que hace de la virginidad.

---

<sup>10</sup> Según Foucault (2011), hay cuatro conjuntos estratégicos que despliegan dispositivos específicos de saber y poder en el dispositivo de la sexualidad: la *histerización del cuerpo de la mujer*, la *pedagogización del sexo del niño*, la *socialización de las conductas procreadoras* y la *psiquiatrización del placer perverso*. La histerización del cuerpo de la mujer ha sido analizada de tres formas: 1) saturado de sexualidad, todo el mal que sufrieran sería causa del sexo; 2) patologizado, en tanto cuerpo enfermo fue necesaria su medicalización; 3) cuerpo conectado al cuerpo social.

<sup>11</sup> La autora toma como soporte para su análisis la obra de Pedro Felipe Monlau titulada “Higiene del matrimonio o el libro de los casados” publicado en Madrid en 1865.

### ***1.3.1.2 Regulación informal***

Entre los mecanismos informales de regulación de la sexualidad se encuentran aquellos sustentados en la normatividad cultural (Asakura, 2013). La regulación informal a diferencia de la formal, no está dada por reglas escritas, no se sustenta en una Ley, pero se identifica en prácticas o discursos persistentes. Su base radica en que es compartida colectivamente y se trasmite de generación en generación. Ejemplo de ello son la moral sexual, y prácticas comunitarias que prescriben comportamientos a hombres y mujeres de manera diferente a partir de los referentes de feminidad y masculinidad.

Uno de los reguladores informales con mayor presencia en nuestro país, pese al proceso de secularización, es la religión católica. Si bien antes de la colonización los pueblos prehispánicos regulaban la sexualidad, esta no era considerada sucia o contaminante.<sup>12</sup> Las prácticas sexuales se regulaban en el sentido de mantener un equilibrio orgánico, existía la creencia de que recurrir excesivamente a la práctica sexual resultaba en pérdida de energía y lo contrario, no recurrir a ella, era una acumulación. Así, debía haber un uso regulado para no causar desequilibrios (Austin, 1989; citado en Amuchástegui, 2001).

Los discursos propagados por la religión católica son de interés para la práctica comunitaria que se estudia aquí, porque han contribuido a edificar un modelo de sexualidad femenina que la relega al matrimonio y con fines reproductivos. Se mencionó anteriormente que uno de los referentes que norma el comportamiento de las mujeres es el par María/Eva. María es el ejemplo de la pureza y castidad frente a Eva que representa la maldad y el pecado. El rasgo esencial de María es la *virginidad*, porque representa que no ha sido de otros; es signo de que no tiene dueño y la prueba de su pureza es su cuerpo intacto (Lagarde, 1997).

Si bien la valoración de la virginidad en las mujeres data desde la época prehispánica, no se tenía la connotación dada por la colonización. Laura Ibarra (1999) explica que en la sociedad mexicana, la virginidad tenía un carácter trascendental, era símbolo de pureza, entendida como el

---

<sup>12</sup> Es importante mencionar que no se puede hablar de la existencia de “la sexualidad” como tal en la época prehispánica, si bien existía un cuerpo de creencias que regulaban la sexualidad, el término se introdujo por España mediante el dispositivo de la sexualidad (Amuchástegui, 2001).



estado original. La virginidad se asociaba con la fertilidad; por tanto, tener relaciones sexuales con una mujer virgen era posesionarse no de ella, sino de lo sagrado, de la sustancia cósmica de la vida.

Aunque la dimensión sagrada de la virginidad femenina parece tener una historia que precede por mucho al cristianismo, fue esta religión en particular la que enfatizó la oposición entre la carne y el espíritu como representaciones del mal y del bien, y la que definió la práctica sexual como pecaminosa y no simplemente como algo superfluo o inútil como era considerada en las tradiciones paganas. (Amuchástegui, 1998, p.132)<sup>13</sup>

Los códigos morales con herencia del catolicismo están presentes hoy día. En ellos, la virginidad se concibe como símbolo de la pureza y el valor en las mujeres (Amuchástegui, 1998). De este hecho biológico arbitrario depende el valor que en muchos lugares se les otorga y *perderlo* fuera de los procedimientos establecidos tiene eficacia en toda su vida. El ritual *del rompimiento* en el municipio de Chahuites, Oaxaca, es ejemplo de esto al funcionar como un mecanismo informal de regulación de la sexualidad sustentado en la normatividad cultural.

En esta tesis, la virginidad se concibe como una construcción social biologizada sobre el cuerpo de las mujeres; una propiedad simbólica asignada, percibida, reconocida y autoreconocida por ellas y por quienes comparten las mismas condiciones objetivas.<sup>14</sup> Es el medio que otorga valor a las mujeres y su *pérdida*, legítima o ilegítima, puede ser causa de obtener honor o deshonor. Por tanto, es fuente de prestigio para quien ha tenido el cuidado suficiente de conservarla así como en quien o quienes la reciben. En otras palabras, es *capital simbólico* entendido como:

Una propiedad cualquiera (...) que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica.: una propiedad que, porque responde a unas «expectativas colectivas», socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia. (Bourdieu, 1997, p. 172-173)

---

<sup>13</sup> La antropóloga Silvia Marcos (1989), en un estudio sobre el erotismo en la sociedad mexicana y los efectos del cristianismo, indica que hasta antes de la colonización, las mujeres podían contraer matrimonio, dejar a sus maridos y tener pareja nuevamente, cuando lo desearan. En la sociedad prehispánica, había discursos sobre el sexo que el cristianismo llegó a considerar “pornográficos o arrogantes”; existían figuras con posiciones sexuales y diosas de la sexualidad, como Xochiquetzal. Por lo tanto, apunta la autora, la moral católica sacudió las bases del erotismo indígena.

<sup>14</sup> Para esta definición me apoyo del trabajo de Pierre Bourdieu (1997) sobre capital simbólico.

Es decir, la virginidad reviste de valor porque es reconocida por quienes comparten esquemas de percepción internalizados, producto de condiciones objetivas compartidas, en este caso normas de la sexualidad atravesadas por el género. La virginidad en nuestra sociedad actualmente continúa recibiendo su materialización en la existencia del himen intacto, una “membrana conjuntiva que cierra parcialmente la entrada de la vagina; suele ser circular con un orificio en el centro para permitir el paso del flujo menstrual, aunque a veces presenta varias perforaciones o no existe en absoluto” (Bravo, 1973, p.152). No obstante, se ha señalado que 50% de las mujeres no sangra en su primera relación sexual debido a casos de inexistencia del himen o a su flexibilidad, que puede ocasionar que se rompa antes, durante o después de la primera relación sexual (Velázquez, Briñez, & Delgado, 2012). Por tanto, el sangrado derivado de su rotura no ocurre en todas las primeras relaciones sexuales.

Este elemento arbitrario tiene efectos reales en la vida de las mujeres, sea mediante el reconocimiento o la reprobación. Para que ese reconocimiento social sea posible es indispensable que la percepción de las y los individuos sobre su sexualidad esté en correspondencia con las normas compartidas. Esta vinculación entre lo objetivo y lo subjetivo es posible porque poseen un *habitus*:

Sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 2007, p. 86)

El *habitus* opera como un esquema de visión y de percepción del mundo, que permite a las mujeres reconocerse desde esos esquemas internalizados. Así, las normas de la sexualidad femenina se presentan en estado incorporado, en sus cuerpos, en sus hábitos, sus pensamientos y sus acciones (Bourdieu, 2000). Mediante el *habitus* se normalizan dichas reglas. No se prohíbe que ejerzan el acto sexual, pero los discursos sostenidos en esta práctica indican cuándo, cómo, dónde y con quién debe hacerlo. Por tanto, la comunidad pone en práctica mecanismos de

vigilancia sobre el cuerpo de las mujeres para que cumplan con el modelo esperado de feminidad o más precisamente de sexualidad femenina.

Esta vigilancia proviene del exterior así como de sí mismas. Su *cuerpo en sí* es el primer lugar donde se aplican las normas del género y la sexualidad. Por medio de la *violencia simbólica*, la dominación se inscribe de manera profunda y duradera en sus cuerpos y pensamientos. Un principio “*conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado*” (Bourdieu, 2000, p.12).<sup>15</sup> Esta violencia -a diferencia de la física que se identifica por lesiones en el cuerpo- está anclada en el orden de sentido común a partir del cual se justifican prácticas, actitudes y discursos de género. Son justificadas, por tanto naturalizadas, por los dominantes y las dominadas, lo cual no significa que las mujeres sean culpables. Sino que responde al orden social del género que marca sus vivencias en la sexualidad.

En resumen, en este capítulo se han expuesto los conceptos centrales en la investigación, el género, la sexualidad y el poder. El género como una construcción social que atribuye características diferenciadas a lo masculino y femenino en cada sociedad y que está en estrecha relación con el poder. Este fue el segundo concepto que se desarrolló desde una visión foucaultiana que permite visualizarlo allí donde se esconde en la vida cotidiana, estableciendo jerarquías, regulando y normalizando los discursos sobre el género. El tercer concepto es la sexualidad, un campo atravesado por el género, entendido también como una construcción social e histórica que es mayormente constrictiva para las mujeres.

Así también, se abordaron las regulaciones formales e informales sobre el cuerpo de las mujeres con el fin de asegurar el cumplimiento de las normas de la sexualidad, donde la virginidad destaca como un valor indispensable para definir su estatus. Por tanto, es capital simbólico que les permite mantener o perder reconocimiento social.

Así, el *rompimiento* entendido como mecanismo de regulación informal de la sexualidad será analizado a profundidad en el capítulo III. En el siguiente capítulo se expone el contexto histórico, social y económico de la unidad de estudio, que permiten situar la investigación y explorar lo que la comunidad atribuye al género en su vida diaria.

---

<sup>15</sup> Cursivas en el original.

## Capítulo II. La vida en Chahuities

*Chahuities tierra querida  
Pueblito donde he nacido  
Del estado de Oaxaca  
Un rinconcito del Istmo  
Aunque yo vengo entre lejos  
Chahuities nunca te olvido  
Mujeres bellas, por cierto  
Tiene ese pueblo chiquito  
Donde se dan los limones  
Donde hay mangles bonitos  
Qué lindo es todo lo que hay  
En ese pueblo bendito.  
Corrido de Chahuities  
Alberto Luis (2017).*

Seis de la mañana en punto. Las corrientes de aire azotan las láminas de las casas y arrastran hojas secas en las calles arenosas de la periferia del poblado. El silencio reina, pero no por mucho tiempo; se ve interrumpido por muchas voces, unas cercanas y otras distantes. Algo similar a sintonizar diversas frecuencias de radio que se entrecruzan unas con otras y resulta imposible, algunas veces, comprender los mensajes en cada una de ellas. Estas voces provienen de bocinas instaladas en la parte más alta, de unos palos largos y delgados que sobrepasan la altura de las casas en los barrios de la población. Sus mensajes normalmente inician con un “atención, mucha atención...” o “atento aviso a la población en general”; luego comienza un bombardeo de anuncios relacionados con la compra de mango en alguna bodega, el requerimiento de cortadores de mango, la venta de iguana ya guisada, pescado fresco e incluso algún mensaje personal: una felicitación de cumpleaños o condolencias por un fallecimiento. Los anuncios se detienen cuando las escuelas inician sus actividades y alrededor de las seis de la tarde nuevamente se vuelven a escuchar.

Los anuncios se acompañan de silbidos de zanates. Estas aves tienen una fuerte presencia en el poblado. Su mayor cita se da por la tarde en el parque, allí cientos de ellos vuelan en parvadas bajo nubes rojizas. Silban de distintas formas. Se rascan sus plumas negras. Posan sobre algunas palmas. Saltan de un cable a otro. Y bajo ese escenario, las personas se dan cita: algunos amigos, parejas de novios, padres con sus hijos e hijas y otros solitarios se ensimisman.

Chahuities es más que los anuncios de la mañana, el parque y los zanates de la tarde -aunque estos elementos le impregnan un distintivo-. En este segundo capítulo se expone su contexto histórico, social y económico. Se estructura de cuatro apartados: en el primero, se abordan las características histórico-geográficas y aspectos elementales de su organización social (como las fiestas). En el segundo, se exponen las principales actividades económicas y cómo el género las organiza. En el tercer apartado, se analiza la presencia del género en la vida cotidiana, específicamente los significados asociados a lo masculino y femenino. Finalmente, en el cuarto y último apartado, se expone mi experiencia en la investigación de campo.

## **2. 1 Chahuities “el rincconcito del Istmo”**

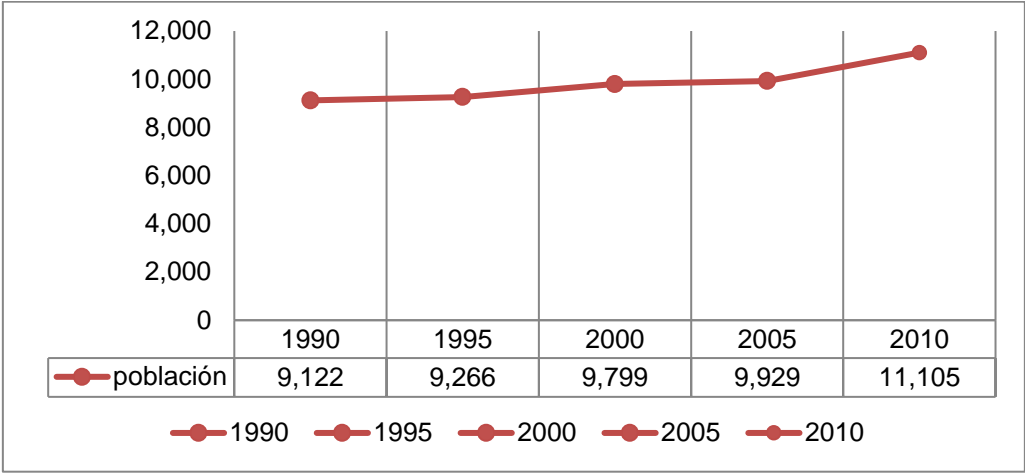
Chahuities es un poblado anclado al suroeste del estado de Oaxaca, en la región del Istmo. La bienvenida al asentamiento está a cargo de hectáreas de huertas de mango, una tras otra, que adornan la orilla de la carretera con árboles enormes; en las ramas de algunos cuelgan flores y en otros, mangos verdes de distintos tamaños que envían al observador el mensaje que la cosecha está comenzando. La zona urbana apenas se deja ver en medio de una inmensa llanura verde y desde lejos pareciera que las casas se ocultan bajo las copas de los árboles. Las calles principales están pavimentadas, el resto son arenosas; en ellas gentiles árboles de almendra regalan un poco de sombra cuando el sol está en su máximo esplendor. Este lugar está situado a 30 metros sobre el nivel del mar y tiene una temperatura media anual de 27.5° C. En los meses de mayor calor se rebasan los 30°C. Por tanto, los pobladores optan por dormir en hamacas en los patios de sus casas en esa temporada.

El poblado cuenta con 3, 190 viviendas, de las cuales el 52% tiene techos de lámina metálica, lámina de asbesto o palma y 27% posee techos de losa, concreto o teja (INEGI, 2010). Las casas construidas con estos últimos materiales se encuentran principalmente en el centro de la población y el resto en las colonias o barrios periféricos. El 94% de las viviendas tiene paredes de tabique, ladrillo o block. Así también, puede observarse que un número reducido de viviendas, sobre todo en el centro, cuenta con aire acondicionado. Las paredes de las casas están pintadas de colores intensos y acompañados de flores *de reunión* de colores rosa, naranja y blanco. En los corredores de las casas es común que haya hamacas, mesas para tomar los

alimentos y otras cuantas tienen hornos tradicionales que sirven para la elaboración de tortillas y totopos, o para preparar algunos alimentos.

Chahuities tiene una extensión de 22.43 km<sup>2</sup>. En el año 2010, contaba con 11, 105 habitantes, con una relación de 98 hombres por cada 100 mujeres (INEGI, 2010). En el siguiente gráfico se aprecia el crecimiento que ha mostrado la población desde 1990 hasta el 2010.

**Gráfico 1. Comportamiento poblacional 1990-2010, Chahuities, Oaxaca.**



Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM). En el municipio 5% de su población es hablante de lengua indígena, de los cuales la mayoría hablan zapoteco y el resto de zoque, tzotzil y huave. En cuanto a la religión, 71% practica la católica, 18% otras religiones y 11% no tiene religión (INEGI, 2010). Este dato es relevante porque da cuenta de que independientemente de la religión la valoración de la virginidad en la comunidad es compartida.

Una vez abordados algunos de los aspectos sociodemográficos de la comunidad, en el siguiente apartado se exponen elementos históricos que se construyeron a través de entrevistas con personas de la comunidad, pláticas informales e información disponible en la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED).

### 2.1.1 Algunos datos históricos

La zona en la que actualmente se asienta Chahuites, se sugiere fue habitada en la época prehispánica por la etnia zoque. Estos estaban distribuidos en la región del Istmo de Oaxaca y en el estado de Chiapas. Los caminos que conectaban los dos asentamientos residían en lo que se conoce actualmente como Niltepec, Zanatepec, Ixhuatán y Tapanatepec. Esta zona fue disputada por los mexicas y los zapotecas en el siglo XV, disputas que llevaron a los zoques a emigrar a las montañas de los Chimalapas (Trejo, 2006).

El poblado de Chahuites es relativamente joven, su historia comienza a fines del siglo XIX. Fue fundado por familias que provenían del estado de Chiapas. Se destaca a familias de apellidos Román Ramírez y Gamboa presididos por una mujer llamada Ignacia Ramírez.<sup>16</sup> Las y los pobladores se asentaron en lo que hoy se conoce como el Barrio de la Chorrera, quienes admirados por la cantidad de madrigueras que las tuzas edificaban en esos suelos dieron por nombre al incipiente asentamiento: El Tuzal. Según Miguel Ramis Liljehult (1992), los terrenos donde se asentó el poblado oficialmente pertenecían al terrateniente Ramón Pino proveniente de Tonalá Chiapas, que también era propietario de las fincas llamadas “Los Corazones”, “Llano Redondo” y “Santa Rita”, pertenecientes al municipio de San Pedro Tapanatepec, Oaxaca. Este terrateniente, daría una cesión de derechos en 1892 para la construcción de vías de ferrocarril y la instalación de teléfonos y telégrafos.

Lo anterior, en un contexto de modernización económica impulsada en el porfiriato, en el que la región del Istmo fue clave en la inversión de capital extranjero para la extracción de minerales, productos agrícolas y forestales. Para cumplir ese objetivo fue necesario impulsar estrategias que facilitaran la explotación y el traslado con mayor rapidez de dichos recursos. En 1901 el gobierno mexicano dio una concesión al embajador estadounidense David E. Thompson para la construcción del Ferrocarril Panamericano que partiría de San Jerónimo (Ciudad Ixtepec) al estado de Chiapas (Chassen- López, 2010). Esta línea de ferrocarril agilizaría la economía del Istmo al conectar estos dos estados. Así, el entronque en San Jerónimo con el Ferrocarril de

---

<sup>16</sup> Estos datos los tomo de la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México (INAFED, S.f.). En la página electrónica los créditos de la información se dan al municipio.

Tehuantepec conectaría esta zona con Veracruz. Los trabajos de construcción iniciaron en 1902 y concluyeron en 1908. Su extensión fue de 458 kilómetros, desde San Jerónimo, pasando por Zanatepec y Tapanatepec, hasta Suchiate en la frontera de Guatemala (Chassen-López, 2010).

El establecimiento del ferrocarril trajo consigo el florecimiento de ranchos y haciendas en su trayecto, pues garantizaba el traslado de productos de Chiapas a Oaxaca y de Oaxaca a Veracruz. Una de las estaciones de bandera de esta línea de ferrocarril, fue justamente El Tuzal -hoy día la estación aún lleva ese nombre-.



Imagen 1. Estación del ferrocarril “El Tuzal” en la actualidad. 24 de enero de 2017.

El asentamiento se convirtió en un punto de comercio para satisfacer necesidades de alimentación de los trabajadores del tendido de rieles. Este suceso trajo auge al poblado, lo que, sumado al atractivo de la fertilidad de las tierras, propició el crecimiento de la población. Algunos trabajadores del ferrocarril se quedaron a vivir en la zona y con el paso del tiempo personas de pueblos vecinos de la región del Istmo como El Espinal, Juchitán, Ixtaltepec, Unión Hidalgo y Tapanatepec, fueron atraídos por el lugar.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Entre las personas que arribaron de otros municipios se destacan de El Espinal a los hermanos Zacarías, Juvencio y Teófilo Fuentes; el señor Anastasio Puerto (INAFED). También se menciona a las familias de apellido Vázquez, Fuentes, Puerto, Gallegos, Matus, Villalobos, Toledo, Cruz y Ríos (Ramis, 1992).



En el periodo de la Revolución Mexicana, pobladores de municipios como Tapanatepec y Juchitán llegaron a vivir al Tuzal para protegerse de la ola de robos y crímenes que desestabilizaron la zona, pues allí permanecía un destacamento militar que resguardaba la estación del ferrocarril y eso dotó de cierta tranquilidad al poblado (Ramis, 1992). El Tuzal desde sus inicios operó como ranchería y más tarde como agencia del municipio de San Pedro Tapanatepec. No hay una fecha exacta en la que se registre el cambio de nombre del asentamiento, pero de acuerdo con los pobladores el nombre “el Tuzal” entró en desuso, ya que tanto los pobladores como los trabajadores del ferrocarril comenzaron a llamar al poblado “Chahuites”. Esta palabra parece provenir del náhuatl y significa “tierra húmeda”. Aunque otras versiones señalan que tiene su origen en la lengua zapoteca. De esta manera el nombre de la población se asociaba con una característica importante: la fertilidad de las tierras. Algunos pobladores relatan que en su infancia utilizaban la palabra *chahuite* para referirse a las parcelas donde se sembraba maíz.

En la década de los cuarenta del siglo pasado, se presentaron dos sucesos importantes. El primero ocurrió en 1944: llegaron a Tapanatepec compañías constructoras para iniciar los trabajos de la Carretera Internacional (hoy Panamericana) que conectaría a Oaxaca con Chiapas. En 1946, se aprovechó la visita del entonces presidente Ávila Camacho por parte de vecinos de Tapanatepec, para pedir la construcción del ramal al poblado de Chahuites, aceptada la propuesta se entregó la concesión a “Construcciones del Sureste” (Ramis, 1992). La construcción de este ramal de la carretera internacional permitió la conexión más rápida entre ambos poblados, así como el acceso a las vías del ferrocarril.

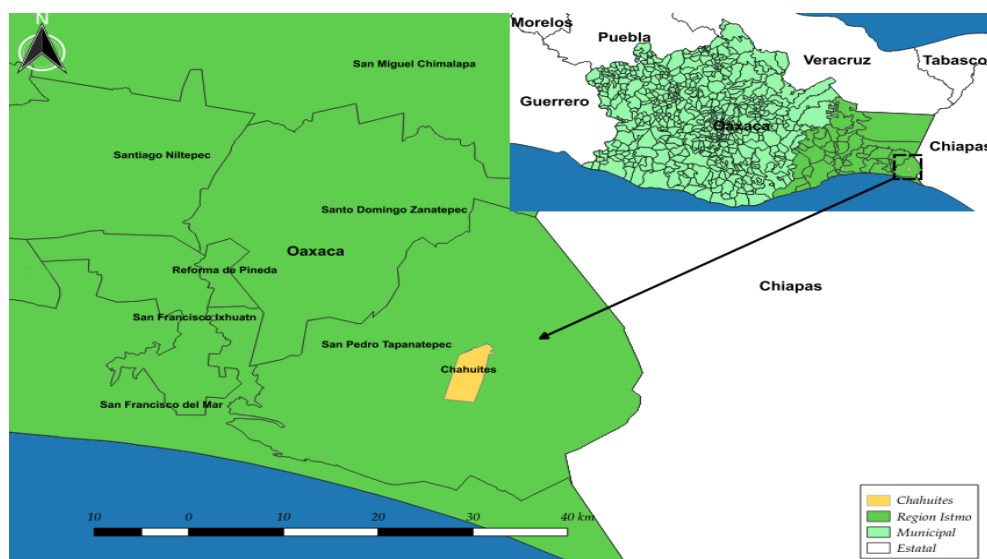
El segundo suceso, comienza en 1940 con la integración de un comité de habitantes de Chahuites para solicitar al Gobierno del estado de Oaxaca su independencia con respecto a San Pedro Tapanatepec, ya que consideraban que el asentamiento reunía las características para considerarse municipio; dicha solicitud se presentó en el año de 1948 y el 23 de noviembre de ese mismo año se elevó a rango de municipio, por el entonces gobernador Eduardo Vasconcelos

(*Plan de Desarrollo Municipal de Chahuities Oaxaca 2008-2010*).<sup>18</sup> Este decreto entró en vigor el 10 de abril de 1949.

Al adquirir el estatus de municipio, el pueblo fue registrado bajo el nombre de Chahuities, como se le conoce hoy día. Por tal motivo, las colindancias del poblado en todos sus lados son con el municipio de Tapanatepec, como puede observarse en el mapa 1. Así también, el primero de agosto de 1951, entró en ejecución la dotación de tierras para la creación del ejido de Chahuities, con 264 beneficiados, resultado de gestiones previas de los campesinos (Registro Agrario Nacional, 2017).

En el siguiente apartado se da cuenta de algunas características sobresalientes del municipio actualmente.

**Mapa 1. Ubicación del municipio de Chahuities, Oaxaca.**



Fuente: Mariano David Cruz Valdivieso

### 2.1.2 Chahuities, en la actualidad

El municipio, hoy día, cuenta con ocho colonias y seis barrios, sin agencias municipales. En cuanto a la estructura del ayuntamiento municipal, se integra de la figura de un(a) presidente(a), un(a) síndico(a) municipal, un(a) secretario(a), un(a) tesorero(a) y un(a) comandante de policía.

<sup>18</sup> Entre esos personajes se menciona a Ciro Bielma, Luciano Vázquez, Lorenzo Fuentes, Narciso de los Santos, Cipriano Guzmán, Leocadia Martínez, Beatriz Toledo, Jesús Toledo, Francisca Fuentes entre otras (*Plan de Desarrollo Municipal de Chahuities Oaxaca 2008-2010*).

Son seis regidurías que organizan los servicios básicos de la comunidad que son: hacienda, mercados, fomento agropecuario, educación, obras y salud. En el historial municipal se deja ver la brecha de desigualdad en el acceso al poder para las mujeres, ya que no existe una mujer que haya fungido como presidenta. Sin embargo, es importante mencionar que en 2017 las mujeres forman parte de la administración municipal. En el mes de enero en el que arribé al municipio, una nueva administración estaba asumiendo la dirección del municipio, por tanto, no se contaba con una plantilla definitiva de trabajadoras y trabajadores. Pero pude informarme de la presencia de una mujer al frente de la regiduría de fomento agropecuario, una directora de la casa de cultura, una presidenta municipal del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), una directora del registro civil y una secretaria general. Lo que da cuenta de la incorporación de las mujeres al ámbito de lo público aunque no ocupen los espacios más altos de la jerarquía administrativa.

Actualmente puede decirse que Chahuities es una mezcla de habitantes de pueblos de los estados de Oaxaca y Chiapas, que llegaron conforme el relato histórico anterior y también de personas que por razones de trabajo han optado por quedarse a vivir en el lugar. Es posible observar una *zapotequización*, es decir, “la prevalencia de la cultura zapoteca sobre los rasgos culturales de las otras etnias y los mestizos” (Miano, 2002, p. 33). Las y los zapotecas que provenían de municipios de la región del Istmo se centraron primordialmente en lo que hoy se conoce como el Barrio “Juchi”. Este nombre hace referencia a Juchitán el municipio zapoteca de la misma región. El término “juchi” también sirve para identificar a la población zapoteca.

Las y los zapotecos desde su llegada han reproducido sus costumbres y es notable la influencia de sus tradiciones sobre el resto de la población. Aunque es importante mencionar que hay una fuerte presencia de población chiapaneca, esto se debe a diversos factores: desde sus orígenes Chahuities se fundó por pobladores provenientes de ese estado; existe una fuerte relación económica con Arriaga, Chiapas, el poblado más cercano con mayor urbanización con el que se tienen vínculos comerciales para el abastecimiento de productos industriales entre otras cosas; además, en los últimos años por motivos laborales vecinos de Chiapas arriban a trabajar a la comunidad y en algunos casos deciden quedarse a vivir ahí; así también, hay un sector de

estudiantes que emigra a ese estado a continuar sus estudios universitarios ya que es más cercano que la capital de Oaxaca o la Ciudad de México.

Las mujeres muestran su orgullo de poseer un capital asociado a la mujer istmeña, la mujer que con su traje de tehuana ha sido objeto de admiración de artistas y viajeros.<sup>19</sup> Ellas lo saben. A menudo pedían que les tomara una foto con su traje tradicional. Las mujeres no temen a la lente de la cámara fotográfica; no se intimidan. Algunas me decían que les gustaba ser fotografiadas, es más sugerían que sus fotos se subieran *al face para que las vieran todo por allá* lo que evidencia la influencia de las redes sociales para compartir sucesos con otros puntos del país o el extranjero. Otras se apresuraban a preguntar después de una foto: *¿vamos a salir en la tele?, ¿vienes de televisa o tv azteca?, ¿dónde vamos a salir, en México o en Oaxaca?*

No obstante, muy pocas mujeres hacen uso de la vestimenta tradicional *del diario*, de la mujer istmeña a saber, su nahua, huipil y trenzas con listones en la cabeza; esto sólo es visible en algunas mujeres adultas. La gran mayoría de mujeres no luce esa vestimenta, sólo en alguna ocasión especial como en una fiesta importante se recurre a los vestidos de gala. También algunas señalaron que no les gusta “el traje de juchi” para referirse a la vestimenta istmeña.

En situaciones de enojo, las mujeres alzan la voz al igual que sus esposos. Se puede escuchar la palabra imperativa *¡formálízate!* que toma el significado de ser una persona seria, poner disciplina u orden en algún aspecto de la vida, especialmente en cuanto al tema amoroso. Pero también se usa de las esposas hacia sus maridos, o de los padres hacia sus hijos, para pedir un comportamiento adecuado.

A nivel colectivo puede observarse que los chahuiteños y chahuiteñas -como es el gentilicio del lugar– se caracterizan por ser alegres. Uno de los espacios que permite la convivencia entre un cierto grupo de personas es la fiesta. Es un punto de interacción para las relaciones cara a cara que sirve para la reafirmación de su identidad.

---

<sup>19</sup> El traje istmeño que ha sido pintado por artistas como Diego Rivera, Covarrubias e incluso ha sido portado por María Félix, la leyenda del cine mexicano.

### 2.1.3 Fiestas: dar, devolver y recibir

Si Chahuites tuviera otro nombre debería ser “el pueblo de los cohetes”. A menudo se escucha el sonar de los cohetes que anuncian que en algún lugar una familia está celebrando algo. La celebración más regular es la fiesta de cumpleaños, muy común e importante en la vida de las personas, que requiere planeación previa para seleccionar los alimentos que se prepararán, pensar en quiénes pueden colaborar en la preparación de la comida y buscar algún aparato para poner la música, o incluso rentar algún “conjunto”. Para lo anterior, es importante ahorrar con tiempo para comprar lo necesario. La fiesta es un punto de interacción en el que él o la festejada se rodea de compadres, familiares y amigos a quienes debe invitar previamente. Actualmente, con el desarrollo tecnológico, los celulares pasaron a ser un medio importante para hacer las invitaciones, ya que se puede “enviar un *whatssap*”; otros prefieren la forma convencional de visitar a las personas en sus casas.

Los hombres arriban a la fiesta con un cartón de cerveza en el hombro y las mujeres con algún regalo o “limosna”, que equivale a dinero en efectivo por un monto de aproximadamente cincuenta pesos o más. La práctica de la “limosna” también se observa en Juchitán (Meneses, 1997). Los y las invitadas pasan a sentarse en alguna mesa e inmediatamente se les sirve el plato fuerte tradicional, normalmente barbacoa de res; luego, deliciosas botanas se ponen una tras otra durante toda la fiesta, éstas pueden ser jaiba en chilpachole verde y rojo, camarón cocido, mango en dulce, tamales, chiles rellenos, huevos de tortuga, tostadas y/o patitas de cerdo, entre otras. La música de fondo para ambientar el lugar no se hace esperar y no falta la primera pareja que inicie el baile, las mujeres y hombres mueven sus cuerpos cadenciosamente, es más, algunos exageran sus movimientos para divertir a quienes observan. Los cartones de cerveza se colocan en alguna parte visible de la fiesta, mientras tanto, las botellas se reparten.

En la fiesta, mujeres y hombres toman alcohol, se divierten e intervienen en las conversaciones al mismo nivel. Es un espacio autorizado para reír y bromear. Por ejemplo, las señoras hablan con naturalidad de la sexualidad entre personas de su confianza, no tienen tapujos para hablar de “hacer relaciones” para referirse a tener relaciones sexuales. Hacen bromas sobre “la pepita”, dicen que cuando las mujeres comen mariscos “se les para”, o que se la “dan de cenar” al esposo, y que los hombres “la huelen”. Incluso, se agrega alguna confesión “mi esposo me sirve de día,

pero no de noche”. También es una oportunidad para comentar algún tema amoroso o sexual de la vida de otras personas, el reciente homicidio o algún caso de violencia física hacia una mujer.

Los cumpleaños y otros puntos de encuentro, como los velorios y las bodas, se cimientan en la lógica de *dar, recibir y devolver*, aludiendo a Marcel Mauss (1979). Para este autor, el dar regalos más que un acto voluntario, encierra una serie de compromisos, de tal forma que la persona que recibe se ve obligada a devolver en algún momento de su vida. Estos intercambios sirven para establecer vínculos entre las familias o individuos, y generar solidaridad entre ellos.<sup>20</sup>

En Chahuities, cuando una persona es invitada a algún evento, asiste y espera que cuando ella celebre algo también asistan sus invitados. Esto en sintonía de lo investigado en otros municipios de la misma región, tal es el caso de Juchitán, en el que las fiestas son un criterio de honor, donde es importante ser invitado, asistir a la fiesta y cooperar con ella (Bennholdt-Thomsen, 1997). En las bodas de Chahuities esto es mucho más evidente, sobre todo en las fiestas de las familias de procedencia zapoteca. En ellas hay una persona especialmente dedicada a recibir los regalos, normalmente debe ser la madrina del novio o novia. Esta persona debe anotar en un cuaderno el nombre del invitado o invitada, abrir el regalo y anotar qué trajo. De esta manera cuando esa persona le invite a una festividad similar, se le debe llevar un regalo del mismo valor o el mismo tipo:

*Nosotros la gente juchi tiene costumbre de abrirlo [el regalo], de apuntar el nombre, qué trajo, porque hay uno que no lo abren y ni saben qué trajo, y cuando vas a llevar usted no le va a querer llevar un chiquito, porque ¡ay no! da pena, mejor llevo un grande, pero ella no, que tal que tiene en cuenta lo que ella te dio pue', si te dio un chiquito tú le llevas un chiquito. (Marina Pérez, 80 años)*

Al término de la fiesta, los regalos se cuentan y se entregan a la novia o novio. Es posible que mediante el registro de los regalos se mantenga la solidaridad entre las personas en un plano de horizontalidad. Cuando la regla no se cumple genera descontento, por ejemplo, cuando se recibe un regalo con valor menor a lo que la persona ha dado o cuando no se responde el compromiso

---

<sup>20</sup> Es posible que estos intercambios no siempre sean simétricos. La reciprocidad puede aplicarse en relaciones horizontales, así también en verticales, en las que unos poseen mayores recursos económicos y acceso al poder frente a quienes poseen menos (Miano, 2002).

para apoyar en alguna boda. Esto último, porque es común que cuando una familia va a casar a un hijo o hija se busque compadres y cuando una persona acepta apoyar se genera en automático un compromiso que ha de cumplirse cuando éste a su vez case a sus hijos.

En el siguiente apartado se abordan los aspectos económicos más relevantes de la comunidad y cómo el género los organiza mediante la división sexual del trabajo atribuyendo roles diferenciados y valorados asimétricamente.

## **2.2 Economía**

### **2.2.1 “Aquí el centro de todo es el mango”**

El municipio de Chahuities en el año 2010 tenía un grado de rezago social medio (CONEVAL, 2010 a). El 73% de su población se encontraba en situación de pobreza, de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2010 b). Según cifras de la Encuesta Intercensal 2015, el 48% del total de la población de 12 años y más formaba parte de la Población Económicamente Activa (PEA), de ese total, 99% se encontraban ocupados, es decir, tenían un trabajo remunerado. La participación en la actividad económica es desigual cuando se analiza por sexo. En el caso de los hombres, 71% forma parte de la PEA; en cambio, de las mujeres, sólo el 26% forma parte de la PEA. Es decir, los hombres se desenvuelven mayormente en el campo del trabajo remunerado y las mujeres no participan tanto en la actividad económica, lo cual por supuesto no significa que no trabajen. Significa, más bien, que no reciben remuneración por su trabajo.

En cuanto a la distribución de la actividad económica por tipo de sector, como se aprecia en la siguiente tabla, la mayor parte de la población ocupada se ubica en el sector primario, representando el 40%, seguido del comercio y servicios con 26% y 24% respectivamente. El sector primario ocupa principalmente a hombres pues en este se desempeña el 54% de ellos; en cambio, de las mujeres ocupadas sólo el 4% se ubica en este campo. De hecho, la mayor parte de las mujeres ocupadas se desenvuelve en el sector de comercio y servicios, con 40% y 45% respectivamente. Las mujeres en estos sectores realizan actividades como comerciantes, empleadas o agentes de ventas, vigilancia y trabajadoras en servicios personales.

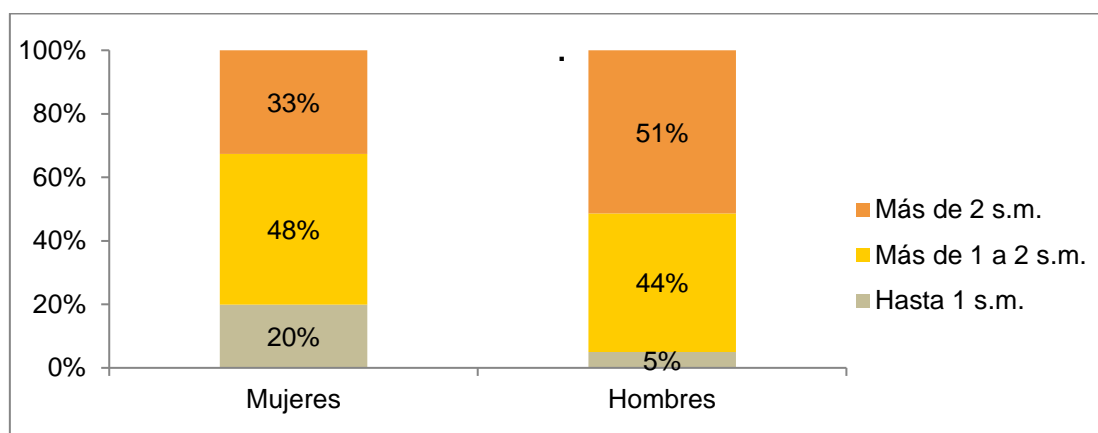
**Tabla 1. Porcentaje de participación económica por sexo y sector de actividad**

Sexo	Sector de actividad					Total
	Primario	Secundario	Comercio	Servicios	No especificado	
Hombres	54%	9%	21%	15%	1%	100%
Mujeres	4%	8%	40%	45%	2%	100%
Total	40%	9%	26%	24%	1%	100%

Fuente: Tabulados de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Las mujeres en el campo del trabajo remunerado se incorporan al sector de servicios y comercio, pero perciben menos ingresos que los hombres, según el siguiente gráfico. El 48% de ellas percibe de uno a dos salarios mínimos, en cambio, el 51% de los hombres obtiene más de dos.

**Gráfico 2. Distribución porcentual del salario por sexo en Chahuities, Oaxaca**



Fuente: Elaboración propia a partir de los tabulados de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Antes de profundizar en la división sexual del trabajo, es necesario detenerme en la importancia del sector primario en la economía local, especialmente en lo que se refiere a las actividades frutícolas. Chahuities es el segundo municipio en destinar mayor superficie territorial a la producción de mango en el estado, después de San Pedro Tapanatepec. Esto ha contribuido a posicionar a Oaxaca como uno de los principales productores de esa fruta en el escenario nacional.

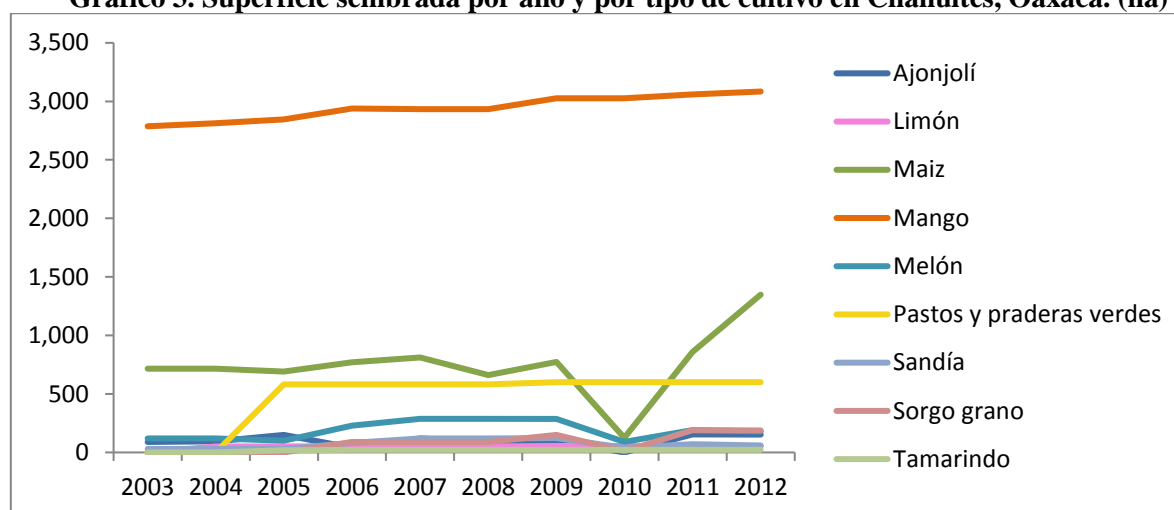
La producción de mango no sólo ha contribuido a la economía de los y las chahuiteñas, también se ha constituido en un elemento importante de su identidad colectiva. El mango aparece en el



logo del municipio, en las canciones populares y en las pláticas cotidianas con la gente. De hecho, las notas periodísticas refieren a este lugar como “la capital del mango”.

En el siguiente gráfico se aprecia el número de hectáreas que se han destinado del año 2003 al 2012 a la siembra de mango, en comparación con otros productos como el melón, el limón y el maíz, por citar algunos. En términos de ingresos en el año 2015 el valor de la producción de mango se estimó en aproximadamente 31 millones de pesos, seguido del melón con un valor aproximado de 1 millón de pesos (SAGARPA, 2015).

**Gráfico 3. Superficie sembrada por año y por tipo de cultivo en Chahuities, Oaxaca. (ha)**



Fuente: elaboración propia a partir de la estadística del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP), SAGARPA.

Las variedades de mango que más se producen en Chahuities son criollo, manillilla, oro, ataulfo y tommy atkins. Estos dos últimos son los que tienen mayor preferencia en el mercado internacional. En la producción de mango en el primer nivel se encuentran los productores y productoras. Según el último Censo Agropecuario del año 2007, en las unidades de producción (que engloba toda la producción agropecuaria y forestal) el 76% de los productores eran hombres, frente a 24% de mujeres.<sup>21</sup> Esto indica que las actividades agrícolas son presididas

<sup>21</sup> El Censo Agropecuario 2007 define la unidad de producción como un “conjunto formado por los terrenos, con o sin actividad agropecuaria o forestal en el área rural o con actividad agropecuaria en el área urbana, ubicados en un mismo municipio; los animales que se posean o críen por su carne, leche, huevo, piel, miel o para trabajo, independientemente del lugar donde se encuentren; así como los equipos, maquinarias y vehículos destinados a las actividades agrícolas, pecuarias o forestales; siempre que durante el periodo de marzo a septiembre del 2007, todo

principalmente por hombres. Los productores llegan a vender la fruta incluso antes de la cosecha, es decir, venden la producción de sus huertas a otros compradores que se encargan del cuidado de la huerta y cuentan con el equipo necesario para cortar el mango y empacarlo.



Imagen 2. Cortadores de mango al término de la jornada de trabajo, rumbo a Chahuities. 24 de enero de 2017.

En el segundo nivel se encuentran aproximadamente 50 bodegas particulares, donde el mango es seleccionado, empacado y enviado a distintos lugares del país o el extranjero.<sup>22</sup> Por ejemplo, la exportación a Estados Unidos y Canadá está a cargo de empacadoras que introducen tecnologías hidrotérmicas<sup>23</sup>. Algunas de las empacadoras tienen sus propias huertas de cultivo y también compran a pequeños productores locales. Además, existen acopiadores que compran el mango a productores locales y lo llevan al mercado regional y estatal. En cuanto al abastecimiento de materiales para la comercialización del mango, existen ocho empresas dedicadas a la elaboración de cajas de madera.<sup>24</sup>

---

esto se haya manejado bajo una misma administración”. (Cuestionario de unidades de producción del Censo Agrícola 2007, INEGI)

<sup>22</sup> Este dato se toma de los planes municipales de desarrollo del municipio de Chahuities de los periodos 2008-2010 y 2014-2016. Las cifras requieren contrastarse en una investigación específica sobre la agricultura en municipio.

<sup>23</sup> Estas empresas eliminan la larva de mosca vedada en el extranjero y llevan un control fitosanitario en sus huertos entre las que se destacan la empacadora MAGMAR, S.P.R. de R.L., SANGOT S.P.R. de R.L., GRU-MAN S.P.R. de R.L., GEMA Agropecuaria, S.P.R. de R.L.; ISTMOFRUT S.P.R. de R. L. y AGRO EXPORTADORA PALENQUE. S.P.R. de R.L. (*Plan Municipal de Desarrollo de Chahuities Oaxaca 2014-2016*).

<sup>24</sup> De la misma manera, el dato se toma de los planes municipales de desarrollo de los periodos 2008-2010 y 2014-2016. Las cifras requieren contrastarse con una investigación específica para la agricultura en municipio.

No existe un diagnóstico preciso para saber cuántas personas se incorporan a trabajar en todas las actividades relacionadas con la producción y comercialización de la fruta y por ello es difícil dar cifras exactas con las características del personal. Según el Censo Agrícola 2007, los hombres eran quienes representaban la mayor parte de la mano de obra en las unidades de producción, pues constituían el 98% del personal. La distribución por periodo de contratación se presentaba de la siguiente manera:

**Tabla 2. Contratación en actividades agropecuarias o forestales en las unidades de producción por sexo y por tipo de periodo en el año 2007**

Sexo	Periodo de contratación		Total de personal contratado
	Menos de 6 meses	6 meses o más	
Hombre	96%	4%	100%
Mujer	75%	25%	100%
Total	96%	4%	100%

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Censo Agropecuario 2007.

El hecho que la mayor contratación se realice en un periodo menor a seis meses, se debe a que la temporada de la cosecha de mango normalmente se presenta en la primera mitad del año y es en esta temporada donde se requiere de mayor personal. El dueño de una empacadora de exportación explicaba que la mano de obra en el municipio no es suficiente para cubrir la oferta de trabajo, tanto así que gran parte de los trabajadores y trabajadoras provienen de pueblos vecinos de Oaxaca como Tapanatepec y pueblos cercanos de Chiapas como son Arriaga y Tonalá.

De acuerdo con las cifras dadas, el género no es un elemento aislado que se reduce a la familia o la casa, sino que está presente en el mercado de trabajo mediante una división sexual de las actividades, que a su vez refuerzan la existencia del género (Scott, 1996). Según mi observación y las conversaciones informales con las personas, los hombres son contratados para las actividades que requieren “mayor esfuerzo físico”; por ejemplo, en las huertas de mango se desenvuelven en trabajos de vigilancia de las huertas, como cortadores de la fruta, choferes, en la carga y descarga de camiones y tráileres; en las empacadoras de exportación son responsables de la operación del proceso hidrotérmico por el que ha de pasar la fruta, arman cajas de cartón

y empacan; además son mayormente contratados en las bodegas que comercializan la fruta en el mercado regional y estatal, y en las empresas que se dedican a armar cajas de madera. Incluso, cuando la cosecha de mango está en su auge, algunos hombres trabajan día y noche, con pocas horas de descanso, a costa de su salud para obtener ganancias extras. Tienen presente que el trabajo solo dura una temporada del año y la cosecha de mango asegura ingresos que no se obtienen en otras actividades agrícolas o de servicios.<sup>25</sup>

Las mujeres se incorporan predominantemente –pero no exclusivamente- a las empacadoras de exportación, realizando actividades de selección de la fruta, lavado, etiquetado y armando cajas de cartón. Cuando la fruta ha madurado en los árboles, las mujeres van a las huertas a trabajar como recolectoras.

### **2.2.2 Vida de comerciantes**

En la época de cosecha hay mayor flujo económico en otras áreas tanto en el comercio formal como informal. La presencia de trabajadores de otros lugares genera mayor consumo en alimentos y renta de espacios para habitar. Con los ingresos se da la posibilidad de hacer arreglos a la casa, comprar vestido y calzado, y pagar alguna deuda, incluso ahorrar para el resto del año. En estos meses hay mayor actividad. Los locales que ofrecen venta de alimentos cierran más tarde, o se abren nuevos. Por eso, las mujeres refieren que “cuando hay mango todo se vende”.

El mercado, un espacio con una hermosa gama de colores en su interior, abre sus puertas desde las cinco de la mañana, o más temprano en esta época de cosecha, y cierra entre las ocho y nueve de la noche. Este punto de encuentro tiene rostro de mujer: la mayoría de los locales son atendidos por ellas y la mayoría de quienes acuden a comprar también son mujeres; es un centro de interacción por excelencia que les sirve para platicar distintos sucesos mientras realizan sus compras. En su interior se venden productos tales como carnes rojas, mariscos, queso, mole, frutas y verduras, especias, dulces regionales, artesanías de palma y de barro, ropa regional,

---

<sup>25</sup> De acuerdo con el *Plan municipal de Chahuities del 2008-2010*, un cortador de mango gana un promedio de \$200 a \$250 al día, y cuando trabaja por caja armada o empacada puede llegar a ganar \$350. Otros trabajadores en pláticas personales me comentaban que trabajando día y noche llegaban a ganar hasta \$5, 000 pesos a la semana.

alimentos preparados como tamales de iguana y de res, chiles rellenos, pite de elote, pan, totopos, aguas de fruta, camotes, etcétera.



Imagen 3. Mujeres en el mercado. 4 de febrero de 2017.

La temporada de cosecha también es aprovechada por las mujeres que en sus hogares preparan alimentos para vender y obtener ganancias extras. La venta de estos productos recae principalmente en ellas. Durante el día caminan con tinajas de plástico sobre la cabeza o en triciclo, recorriendo las calles para ofrecer sus productos. Por la mañana unas venden chiles rellenos, atole, tamales; a medio día otras ofrecen *pozol*; en la tarde, cuando el sol se oculta, es muy común que en diversos hogares coloquen mesas en la calle para ofrecer elotes, chicharrones, raspados, dulces de mango, de almendra, tlayudas, garnachas, hamburguesas, fruta picada y otros alimentos.<sup>26</sup>

Gran parte de las mujeres lleva una vida inmersa en el comercio, sobre todo aquellas que provienen de municipios de la región del Istmo. En otras investigaciones se ha abordado la fama que tienen las mujeres istmeñas como “buenas comerciantes” y sus experiencias como vendedoras a nivel regional, nacional e internacional de productos locales como frutos curtidos, totopos, dulces, pescado (Bennholdt-Thomsen, 1997; Meneses, 1997; Miano, 2002; Dalton, 2010). Las mujeres en Chahuities señalan que “ser pobres no significa morir de hambre” o simplemente les gusta tener ingresos extras independientes a los que llevan sus esposos. Cuando

---

<sup>26</sup> El pozol es una bebida hecha a base de bolas de maíz hervido y machacado que se disuelven en agua.

venden algún producto han de sacar cuentas y calcular la ganancia sobre lo invertido, incluso señalan que es mejor tener un negocio propio “para no entregar cuentas a la gente”.

La mayoría de las mujeres adultas comenzaron a trabajar desde niñas para apoyar la economía familiar. Así, aprendieron estrategias para preparar los productos y venderlos. Otras se incorporaron al trabajo doméstico y de cuidados para recibir a cambio alimento, techo y vestido. Esta trayectoria en el comercio les ha permitido conocer otros lugares del país, les ha dado la oportunidad de gestionar su propio dinero y les ha permitido adquirir productos como ropa o calzado por su propia cuenta.

En suma, el comercio que emprenden las familias en la vida cotidiana va de la mano con la producción del mango, pues durante la cosecha se obtienen más ganancias. Cuando la cosecha acaba, en el resto del año algunas personas siguen vendiendo productos por la escasez de trabajo. Por tanto, la producción del mango influye en la organización de la vida cotidiana en consonancia con la organización del género como se analiza en el siguiente apartado.

## **2. 3 El género en la vida cotidiana**

En las líneas anteriores se ha revisado los aspectos económicos de la comunidad y la participación de las mujeres en ello. En el presente apartado se aborda primero la organización de las actividades en el ámbito del hogar. Segundo, los significados que la comunidad atribuye a lo masculino y lo femenino y tercero, el fenómeno de la violencia derivado la relación de poder que el género establece.

### **2.3.1 El trabajo de la casa nunca se acaba**

El mundo rutinario le da sentido al género, lo sostiene en las actuaciones diarias de hombres y mujeres según los roles que les son asignados socialmente, se constituye repetidamente (Scott, 1996). En Chahuities, los roles de género se refuerzan y toman un matiz en cada temporada del año, específicamente en torno a la producción del mango. Por ejemplo, cuando inicia la cosecha, las mujeres tienen que levantarse más temprano, desde las cuatro o cinco de la mañana, a “amarrar lunch” para sus esposos, quienes se irán a trabajar a las huertas de mango o a las empacadoras; luego, tienen que aprovechar antes de que el calor azote fuerte para hacer algunas

actividades en su casa como barrer el patio, lavar o limpiar algo pendiente del día anterior, trapear y preparar a los niños y niñas para que se vayan a la escuela. Después de preparar el almuerzo, las mujeres lavan los trastes y comienzan a preparar los alimentos para la comida; si hay ropa sucia o faltan productos en la casa, es necesario abrir un espacio para ir al mercado. Sus esposos han de llegar a comer y en algunos casos regresarán nuevamente a su trabajo.

Cuando la cosecha de mango termina, las actividades cambian. Algunos hombres realizan otros trabajos que dejen alguna remuneración económica como pescar, cavar pozos para agua o realizar actividades como “machetear” y “encajonar” en las huertas de mango, o trabajan en la fertilización de los árboles. No obstante, todo eso les deja una remuneración menor. Algunos trabajan como choferes en mototaxis y, otros más se van de jornaleros agrícolas a los estados del norte del país. Sobre esto último, son aproximadamente 500 jornaleros los que emigran a los estados de Guerrero, Michoacán, Colima y Sinaloa como cortadores de mango (*Plan de Desarrollo Municipal de Chahuities Oaxaca 2008-2010*).

La situación es distinta para las mujeres. Cuando la cosecha termina, se levantan quizá una hora más tarde y continúan con la misma rutina de actividades en el hogar. De hecho, el trabajo en el interior del hogar es realizado predominantemente por las mujeres, en el imaginario social son actividades que “les corresponden” y el esposo, los hijos e hijas, en el mejor de los casos, les “ayudan”. Además, en el imaginario social, las actividades que se realizan al interior del hogar no son vistas como un trabajo, no son pagadas ni reconocidas. En el municipio, el 84% de las mujeres realiza trabajo no remunerado, en cambio del total de hombres, sólo 34% realiza este tipo de trabajo. En términos de tiempo, los hombres en promedio dedican 21 horas a la semana al trabajo no remunerado, cuando las mujeres dedican más del doble de ese tiempo, es decir, 47 horas (INEGI, 2015). Esto se debe a que los hombres se ocupan principalmente del ámbito de lo público, del trabajo fuera de la casa, y las mujeres en el ámbito del trabajo del hogar y de cuidados.

En mi estancia en la comunidad, preguntaba a las mujeres si tenían ratos libres y qué hacían durante en ese tiempo; casi siempre contestaban que iban a doblar la ropa, a lavar algo pendiente, a preparar algo para vender u otra actividad en sus hogares. El tiempo de descanso seguía siendo

tiempo de trabajo. Era la noche quizá el momento en el que las mujeres después dar de comer al esposo, ayudar a los niños y niñas con su tarea, tenían un poco de tiempo libre que ocupaban para ver alguna telenovela. Esto, por supuesto, en hogares donde se cuenta con el servicio de televisión por cable, como DISH, SKY o VTV, ya que la televisión abierta no funciona en esa zona.

La rutina de todos los días se apretaba al sumarse algunas reuniones a las que las beneficiarias del Programa de Inclusión Social PROSPERA tienen que asistir de manera obligatoria. Esto altera la rutina, pues algunas veces las reuniones duran varias horas o gran parte del día. Lo que ocasiona que se levanten más temprano para dejar la comida preparada a su esposo e hijos. Si no es así se van con el pendiente de regresar a tiempo.

Existe un sector de mujeres que se incorpora al trabajo asalariado como trabajadoras domésticas, desempeñando actividades administrativas o en actividades relacionadas con la producción de mango. Ellas no quedan exentas del trabajo del hogar. Se levantan más temprano para dejar los alimentos preparados y al llegar a casa realizan las actividades de limpieza, esto duplica las horas de trabajo.

Es importante mencionar que en la comunidad hay una marcada estratificación económica, entre quienes poseen mayor acceso a la tierra o son dueños de empresas que exportan el mango y aquellos que no poseen una vivienda ni huertas de mango, por citar algún ejemplo. Las mujeres que gozan de acceso a recursos económicos por ser parte de las familias con posiciones importantes en la comercialización de mango, contratan a otras mujeres para la realización del trabajo doméstico y de cuidados.

### **2.3.2 “Que la nana no salga bailando”**

El género, como se revisó en el apartado anterior, organiza la economía mediante una división sexual del trabajo que relega a las mujeres al ámbito de la casa, en tanto los hombres fungen como proveedores económicos del hogar. En sí, persisten determinados modelos de feminidad y masculinidad, que ordenan a las mujeres ser madres, esposas y amas de casa, y a los hombres ser padres, esposos y proveedores económicos (De Barbieri, 1992). En Chahuítes, hay cierta similitud con esa idea, pues se llega a ser mujer cuando se aprenden los roles asignados



socialmente a las mujeres, a saber, el trabajo doméstico y de cuidados; los hombres, por su parte, son los responsables de proveer los ingresos para los gastos en el hogar.

Hacerse hombre o mujer es algo que se construye desde la socialización temprana. Desde la infancia se aprenden los roles y estereotipos asociados con el género. Las personas se reconocen en esa formación y adquieren un tipo de subjetividad -en términos foucaultianos-, que les dota de individualidad. Asumen esa *verdad* sobre sus cuerpos. Los discursos que se reproducen por medio del *habitus* (Bourdieu, 2007), funcionan como un conjunto de disposiciones insertas en el individuo como resultado de las estructuras de género. El *habitus* da una dimensión subjetiva al género, por tanto, hombres y mujeres lo asimilan y lo aplican a sus cuerpos.

En Chahuites, el hacerse mujer está en estrecha relación con el matrimonio. Desde niñas se les prepara para cuando se casen ya posean un cúmulo de conocimientos en torno a ser ama de casa, esposa y madre. La tarea de enseñar estos roles corresponde a la madre. Cuando una hija se casa, la madre debe instruirle sobre las nuevas responsabilidades que ha adquirido, qué debe hacer, cómo y cuándo hacerlo, para atender a su esposo y a sus hijos e hijas. El esposo también entra en juego, le recuerda las obligaciones que ha contraído al casarse, tales como preparar la comida o lavar la ropa. Una mujer que cumple con lo esperado es bien vista por la familia y por el grupo; a esto se suma que sea obediente. Si no cumple con los mandatos sociales, queda sujeta a críticas por parte de la familia del esposo y de quienes se enteren de la situación. Tales críticas no se reducen únicamente a la hija, sino que incluyen a la madre:

*E. Lo más tradicional que habla la mamá: ¡aprende a hacer la comida! Porque si no, dice, cuando tengas tu marido ¡la nana sale bailando! (risas)*

*C. ¿Quién es la nana?*

*E. O sea que la mamá de uno. Porque ya dice la suegra [o] el marido: ¿qué no te enseñó tu madre?, ¿no te enseñó tu mamá?, esa es la frase que dicen los hombres o las suegras, que no sabe uno ni hacer un huevo; dice mi mamá que si no sabes hacer nada ahí lo va decir tu suegra que tu madre no te enseñó. (Cecilia, 40 años)*

A los hombres se les exige que cumplan con su papel de proveedores económicos. Desde muy jóvenes, comienzan a trabajar en el campo, acompañando a sus padres en los trabajos en torno a la producción del mango o la pesca. En un número reducido de casos, también apoyan el

comercio en el hogar. Además, deben entregar el pago que reciben a cambio de su trabajo de manera íntegra a sus esposas, que son quienes guardan el dinero y lo administran.

*Pero sí, él nunca sacaba dinero para su bolsa ¿no?, puro me lo daba todo; sí, a veces me decía: dame para un refresco. Sí, se lo daba yo. Porque sé que él no me sacaba mi dinero, me daba todo, así hasta ahorita. Me dice, dame \$50 ahí para mi refresco, se lo doy pues, porque él asimismo me da todo su dinero. Él no tiene por qué agarrar o esconder el dinero. (Claudia, 69 años)*

En algunos casos, el marido no tiene en cuenta la cantidad que las mujeres guardan. Incluso, algunos se quejan que una vez entregado el dinero, las mujeres no les dan “para su refresco”. Ellas lo administran para los gastos del hogar y sus hijos, y si hay algún sobrante lo ahorran. El ser las “guardianas” del dinero les da cierto poder en el interior del hogar, aunque el representante hacia afuera es el hombre. Las mujeres deben saber administrar el dinero; en la época de cosecha de mango deben guardar alguna cantidad para los meses que siguen en los que no hay suficiente trabajo.

Las actividades socialmente asignadas a hombres y mujeres no son etiquetas fijas en los cuerpos. No son algo dado, sino que pueden ser actuadas de manera independiente al sexo asignado. Hay mujeres que deciden hacer cosas “que corresponden a un “hombre”. Por ejemplo, Clara, de 18 años, me comentó que le gusta hacer más cosas del género masculino que del suyo; le gusta la mecánica, aunque le llamen “marimacha”. Otro ejemplo se presenta cuando las mujeres casadas actúan actividades masculinas cuando sus esposos no cumplen con lo asignado socialmente como proveer económicamente. En esos casos las mujeres tienen que trabajar para poder cubrir gastos de sus hijos e hijas.

*A veces tengo que tomar decisiones yo sola y si he salido adelante [es] por mí misma, ¿Por qué?, porque a veces la rienda del hogar tiene que llevarlo el hombre; el hombre es la cabeza del hogar dice la palabra de Dios. Pero cuando el hombre no está al pendiente pues uno mismo se da cuenta qué hace falta en el hogar, uno como mujer le falta muchas cosas ¿y a quién se lo pide?: al marido. Pero cuando al marido no suple esa responsabilidad, cuando el marido le vale y se va por otro lado, allí es cuando la mujer se decide a hacer, pero no es porque se decida a hacer las cosas lo haga mal, es porque la mujer quiere superarse porque quiere sacar adelante sus hijos. (Ana María, 37 años)*

La entrevistada confirma que el hombre es el responsable del hogar de acuerdo con los discursos religiosos y las normas culturales vigentes en la comunidad. Ella asume actividades asignadas a los hombres, al hacerse cargo de obtener recursos para la manutención de sus hijos e hijas. En

este tipo de situaciones las mujeres realizan actividades económicas de tipo informal; la venta de productos en las calles (una actividad asociada a las mujeres) o negocios en sus casas; o se incorporan al trabajo remunerado. No obstante, sería importante indagar en la valoración que la comunidad hace de las mujeres que asumen la economía del hogar. Al menos en situaciones de separación, la mujer es etiquetada como “fracasada”.

En menor medida se presentan casos en los que hombres actúan roles asignados socialmente a las mujeres como realizar trabajo doméstico y de cuidados, pero no es todo el tiempo, ni son todos los hombres. Este tipo de trabajo es visto como una forma de “ayuda” a las mujeres. La actividad se percibe como algo “propio” de ellas. En algunos casos pude observar el cuidado de los y las niñas por parte de los hombres, pero por periodos de tiempo cortos, una o dos horas. Al igual que el aseo de la casa, sí había casos de hombres que barrían o cocinaban pero esto era ocasional.

En mi estancia en campo solía escuchar sobre casos de mujeres que vivían algún tipo de violencia por parte de su pareja. En el siguiente apartado defino qué se entiende por violencia, los casos presentados en la investigación y las explicaciones que las personas dan desde su marco de sentido común.

### **2.3.3 Violencia**

La violencia, de acuerdo con Torres Falcón (2005) se integra de cuatro características básicas. Primero, es un acto u omisión intencional, es decir, hay una voluntad que se impone sobre otra. Segundo, la violencia transgrede un derecho, en este caso el derecho a una vida libre de violencia.<sup>27</sup> El tercer elemento es el daño que produce en la persona, ya sea físico, como lesiones en el cuerpo; psicológico o moral, resultado de humillaciones, ofensas, uso de palabras altisonantes por mencionar algunos; sexual, al imponer al cuerpo de las mujeres el acto sexual

---

<sup>27</sup> En México se han ratificado instrumentos internacionales que obligan al país a garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, como la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) en 1981; La convención interamericana para Prevenir, Sancionar, y Erradicar la Violencia de género (Convención Belem do Para) en 1998; y a nivel nacional se promulgó la Ley General de Igualdad entre Mujeres y Hombres en el año 2006.

o prácticas sexuales; y el daño económico, que refiere, entre otras manifestaciones, a la privación de bienes materiales o al no disfrute de su salario, etcétera.

El cuarto elemento, no por ello el menos importante, es el poder, mediante la violencia se busca someter y controlar. El orden de género socializa a los hombres en un tipo de masculinidad que incluye el ejercicio de la violencia, ser fuertes y controladores. Los hombres se posicionan en el privilegio de la relación de poder en el cual las mujeres están en desventaja, por eso la violencia hacia ellas se da por el simple hecho de ser mujeres, por la posición que ocupan en la relación de poder.

En Chahuities, las mujeres tienen un carácter fuerte y a menudo no se quedan calladas cuando discuten con sus esposos, no obstante, no quedan exentas de vivir las expresiones más duras del género. Los tipos de violencia presentados fueron violencia física, económica, sexual y el acoso en las calles. El más recurrente que emergió en el trabajo de campo fue la violencia física, especialmente sobre mujeres casadas. Esta se ejerce en algunos casos cuando los hombres se enojan y no saben controlar su ira y la descargan contra quienes pueden hacerlo sin que reciban graves consecuencias. Este tipo de violencia también se desata cuando las mujeres rebasan la autoridad que el género le garantiza al esposo. Esto no las hace culpables, más bien es muestra de cómo el modelo de feminidad esperado puede llegar a imponerse con violencia.

La violencia económica se presenta cuando los hombres desatienden a sus hijos y dejan de aportar económicamente. En esos casos todo el trabajo del hogar y de cuidados recae en manos de las mujeres. Este tipo de violencia no es una extrañeza, pero sí es concebida como una irresponsabilidad, que no resta a los hombres la autoridad que representan en su casa. El segundo tipo de violencia encontrada en la comunidad, fue la violencia sexual, una de las formas más crudas de la expresión de la dominación masculina. Los casos presentados fueron en mujeres solteras, de esta manera la violación tiene consecuencias severas en sus vidas porque lleva tiempo para la recuperación física y emocional, además tienen que enfrentar el hecho de que en el mercado matrimonial ya no cuentan con ese valor tan exaltado que es “la virginidad”.

El acoso sexual es otra forma de violencia que se presenta frecuentemente en las calles de la comunidad. A diferencia de lo que ocurre en las ciudades, en una localidad pequeña, el acoso

se da en un contexto donde las personas se conocen por lo menos de cara. Los hombres gritan a las mujeres cosas como un *shiit, shitt*, o “adiós mamacita”; las jóvenes prefieren no contestar y deciden seguir caminando porque si te “pones con ellos, pueden decirte groserías”. Las mujeres saben, aunque no lo formulen con gran claridad, que el acoso es una forma de violencia que, en el imaginario social, se constituye como un privilegio masculino. Si contestan o expresan su enojo o malestar, las consecuencias pueden ser peores.

Estas formas de violencia están naturalizadas. Se integran a ese mundo de la vida cotidiana ante quienes la viven, es decir, entra en juego un conjunto de explicaciones desde el sentido común atravesadas por el género para justificar su existencia. En casos en los que la mujer es agredida físicamente, las personas explican que “algo no hizo bien”, que tuvo una mala actuación como no hacer la comida, lavar la ropa o cuidar a los niños y niñas. Estas explicaciones resultan de la *violencia simbólica* (Bourdieu, 2000), de tal manera que quienes están en desventaja en la relación de poder contribuyen a su mantenimiento porque está inscrita de manera profunda en su pensamiento y los asumen como verdaderos.

No obstante, en los discursos de los hombres se notaba la percepción de un cambio en el trato a las mujeres en oposición a un “antes”. Algunos decían “ahorita no es como antes que se le pegaba a la mujer”, “ahorita ya no se puede porque te llevan”. Esto evidencia que la violencia se comienza a percibir como algo incorrecto, al menos legalmente. Aunque vale la pena notar que los hombres señalan cierto temor al castigo -‘te llevan’- pero no plantean que las mujeres tengan derecho a vivir sin violencia.

La palabra “machismo” también es de uso común en las pláticas entre hombres. Se asumen a sí mismos como machistas cuando no tienen miedo, cuando celan a su pareja, cuando la golpean, cuando restringen la salida de las hijas o cuando no dejan que ellas se vistan como quieren. En el discurso el machismo se percibe como algo “malo”, pero de las palabras a los hechos hay una distancia considerable. Por ello se siguen presentando casos de violencia machista en la vida cotidiana.

En el siguiente capítulo abordo mi experiencia en la investigación de campo en la comunidad de Chahuities. Expreso las principales problemáticas a las que me enfrenté en la recolección de información, así como la incidencia de características socialmente asignadas a mi persona.

#### **2.4 “Muchacha no andes tan solita”. Mi experiencia en campo**

En este apartado narro mi experiencia en la investigación de campo, las principales problemáticas encontradas y las vivencias personales. En el mes de enero de 2017 arribé a Chahuities. En esos días el poblado se despedía de la navidad y recibía la temporada de la cosecha de mango. Al llegar fui recibida por la familia de mi portera en campo, quienes me facilitaron hospedarme en su casa. Ellas y ellos siempre estuvieron dispuestos a mostrarme que “Chahuities lo tiene todo”, algo bastante grato para quienes queremos conocer de su mundo. La familia me recibió con mucha amabilidad y fui llamada desde el primer día *shunka*, palabra en zapoteco, para referirse a una persona a la que “se le aprecia o se le tiene cariño”.<sup>28</sup>

En las primeras dos semanas me presenté ante las autoridades municipales y salí a conocer los lugares públicos del municipio. En esos días, estuve aprendiendo constantemente sobre las personas, la comunidad y de manera indirecta sobre mi tema de investigación, el *rompimiento*. Así también, fueron días para ajustarme a la rutina: dormirme más temprano y levantarme más temprano y acoplarme a la alta temperatura durante el día y la noche. En ese tiempo visité lugares fuera del entorno familiar en el que me encontraba para conocer a otras personas, ubicar posibles informantes y entablar pláticas informales.

Desde mi llegada asumí roles al interior del hogar en que me hospedaba para conocer los significados que las personas atribuían a sus actividades, tal como propone la observación participante. Me sumaba a las actividades sobre todo las realizadas por las mujeres como lavar trastes, barrer etc. En la cocina sólo era una asistente; las mujeres me enseñaban a conocer sus recetas locales. Con el paso de los días obtuve mayor confianza de las personas con las que habitaba. Al principio se hablaba poco de la vida personal, luego noté una mayor soltura y poco

---

<sup>28</sup> Esta palabra también es utilizada para referirse a la hija o hijo menor de la familia.

a poco las personas me abrieron las puertas a aspectos de sus vidas: sus problemas, inquietudes, sufrimientos, sueños y más.

Después de la segunda semana pedí a algunas mujeres bríndame la oportunidad de entrevistarlas de acuerdo al día y la hora que ellas decidieran. No obstante, hablar de sexualidad no fue fácil, sobre todo cuando no hay un puente de confianza con las personas. Así, en el proceso de realización de entrevistas me encontré con ciertas dificultades que enuncio a continuación:

*El trabajo del hogar.* Una problemática constante fue el hecho de que las mujeres casi siempre estuvieran ocupadas por el trabajo del hogar que recae en ellas. En unas ocasiones acordaba reunirme con ellas y cuando llegaba a sus casas, tenían algo pendiente que hacer. En estos casos, ofrecía ayudarles o en algunos casos la cita se posponía.

*La vigilancia en la entrevista.* Una dificultad también fue la vigilancia a las mujeres cuando las entrevistaba. Esta provenía de algún familiar que se acercaba a escuchar lo que se platicaba. Sobre todo, sucedía cuando éste sabía someramente el tema que trataría en mi entrevista, su acercamiento posiblemente era para asegurarse de que la entrevistada no hablara de más o dijera algo que los dejara en un mal concepto. Por ello, con algunas fue muy difícil ahondar en algunos aspectos del *rompimiento*. Establecer un puente de confianza con las mujeres, dependía en cierta medida de haber interactuado con ellas más tiempo.

*La negación.* La negación a las entrevistas estuvo estrechamente relacionada con la temática que estudiaba. Hubo dos casos en los que acordaba entrevistar a mujeres. Pero ellas no llegaban, o no estaban cuando las iba a buscar a sus casas, ambas sabían que mis preguntas en cierta forma girarían en torno a cómo se establecieron sus matrimonios y específicamente su robo y aceptar la entrevista era abrir una puerta para que conociera esa parte de su vida.

*La presencia de la investigadora*

La observación participante, así como la entrevista, son interacciones sociales. Mi persona también afectó el lugar en el que me encontraba. Hubo ocasiones en las que llegué a sentirme incómoda por invadir la rutina y el espacio de la familia. Esto era más notable en las niñas y

niños de la familia, que no se acostumbraban a mi presencia. En lo particular, algunas veces extrañaba mi espacio, mi libertad, amistades, actividades y a mi familia.

Las personas también construyeron una idea sobre mí. Algo muy recurrente en mi estancia fue que a menudo pensaban que era periodista. Esto ocurrió principalmente con personas a las que frecuenté muy poco, que conocí en la calle, o en alguna tienda. Algunas veces me invitaban a eventos oficiales para que tomara fotos, incluso, sin que yo me comprometiera a ir, si no lo hacía llegaban a reprocharme gentilmente.

En la comunidad fui percibida como una mujer “sola”. En una ocasión, en la calle un señor en estado de ebriedad me dijo que “no anduviera solita” porque Chahuities estaba “malito”. Esto debido a que durante mi estancia existía un ambiente de inseguridad en el pueblo. Las calles después de las ocho de la noche lucían solitarias. Según las y los pobladores, desde meses atrás los robos y homicidios estaban a la orden del día. Fui testigo del miedo que viven las personas cotidianamente y la dificultad de conciliar el sueño por las noches, más cuando se escuchaban descargas de armas de fuego. Esta situación generó que las personas que me hospedaban pusieran más atención en mí persona por la responsabilidad que sentían. Por tanto, tenía que indicar a dónde iba, a qué hora regresaba y qué haría.

Aunado a ello, mi socialización en el género mujer, mi edad y estado civil contribuyó a que las y los habitantes del lugar me hicieran parte del mercado matrimonial. Normalmente en tono de broma me lo hacían saber. En una fiesta una señora me pidió que por favor “me casara” con uno de sus hijos porque quería para él a una mujer más grande “que le enseñara”. Esto reveló otra tipificación relacionada con la sexualidad que infirieron sobre mi cuerpo: venir de fuera y vivir en la ciudad me excluyó de su modelo de feminidad. En otra ocasión, un señor hizo el comentario de que yo “sabía de todo”.

Otra experiencia asociada a mi persona ocurrió en noviembre de 2016 cuando realicé una visita rápida al municipio para pedir autorización a las autoridades municipales. De regreso a la ciudad de Oaxaca un señor en estado de ebriedad se sentó a mi lado en la ruta Juchitán-Oaxaca. Luego comenzó a hacerme preguntas, insistiendo en que yo era centroamericana. Su argumento fue “que yo no hablaba zapoteco” y que no traía suficientes cosas en las manos como para ir de



viaje. Aunque el señor no lo mencionó, muy probablemente mi piel morena también pudo influir en su comentario.

Las dificultades en campo con relación al tema de investigación no fueron un impedimento para conocer otros aspectos de la vida en Chahuities. La cortesía de las personas hacia mí siempre estuvo presente. Asistí a fiestas de cumpleaños, velorios, a la boda posterior de un rompimiento, visité una empacadora de exportación de mango y los barrios de la comunidad. La estancia fue una valiosa oportunidad para aprender más de la diversidad del estado de Oaxaca. Como originaria de la región mixteca y con herencia de esa cultura, nunca he dejado de admirarme de diferencias o similitudes que existen de un pueblo a otro, de una región a otra.

La amabilidad y alegría de las personas contribuyó mucho a conocer su cultura, historias, su amor por Chahuities, y su deliciosa gastronomía. Elementos que hicieron de esa estancia una gran experiencia para mi vida. Estar allí fue un gran aprendizaje para ver desde fuera, muchas cosas que me generaban sentido, que cuadraban con aspectos de mi trayectoria personal.

En resumen, en este capítulo se presentaron características sociales, demográficas, históricas y económicas de Chahuities. Se destacó la ubicación geográfica y la fertilidad de sus tierras, que ha permitido potenciar las actividades frutícolas y hacer de ellas el principal motor de la economía. A diferencia de otros municipios de Oaxaca, en los que la agricultura es solo de autoconsumo, en Chahuities hay capacidad de generación de empleos en la primera temporada del año. La producción de mango a gran escala ha influido en la organización de la vida cotidiana y ha permitido generar ingresos extras tanto en la economía formal como informal.

En el municipio se observa una marcada división sexual del trabajo. Al igual que en muchas otras comunidades, los hombres tienen mayor presencia en la actividad económica remunerada en comparación con las mujeres, y realizan muy poco trabajo de cuidados y del hogar. Ellas, en cambio, se desenvuelven más en el ámbito del hogar con jornadas de trabajo que duran todo el día y parte de la noche. El modelo de feminidad está asociado con ser buena madre y esposa, lo que incluye realizar las actividades del hogar, atender al marido y a los hijos, ser obediente. El modelo de masculinidad, ordena que los hombres sean quienes trabajen y provean ingresos a su familia. Esto no significa que ambos modelos se cumplan al pie de la letra; específicamente,

hemos visto algunos casos en los que las mujeres tienen que cumplir con la provisión económica ante la irresponsabilidad del marido.

En esta división de tareas y roles, el poder ocupa un lugar central. Esto se evidencia en la asimetría económica -ya que los salarios que perciben las mujeres son más bajos- en el acceso diferenciado al poder público y, de manera destacada, en la persistencia de distintas formas de violencia de género.

Así también, se expuso mi experiencia en la comunidad para la realización del trabajo de campo. En el siguiente capítulo se analiza el *ritual del rompimiento*, y la regulación de la sexualidad a partir de la producción de una moral sexual asimétrica y la simbolización de la virginidad.

### Capítulo III. El rompimiento y la regulación de la sexualidad

En el capítulo uno se expuso, siguiendo a Scott (1996), que en el análisis de género cuatro elementos se interrelacionan. Los símbolos, los conceptos normativos que evocan esos símbolos, las instituciones y la dimensión subjetiva. Se apuntó que en este trabajo me ocupo de la dimensión normativa y subjetiva. Lo anterior debido a que interesa conocer cómo el género atraviesa la sexualidad regulando los cuerpos asimétricamente, por un lado. Por otro, interesa explorar las experiencias de las mujeres. En este capítulo me centro en la normatividad del género en el terreno de la sexualidad femenina y el capítulo IV se deja a las experiencias.

Así también se ha señalado que uno de los mecanismos de regulación informal de la sexualidad es la exigencia de la virginidad para el matrimonio en las mujeres. Este discurso persistente se sostiene en la normatividad cultural y es defendida, precisamente, porque se comparte colectivamente. La valoración de la virginidad tiene su herencia, principalmente, en códigos morales de la religión católica que emanan de dos referentes simbólicos: María-Eva. María representa la pureza y la castidad; la segunda representa la maldad, la lujuria y el pecado. El modelo de comportamiento ideal para las mujeres es María. Por ello la virginidad es el símbolo de su pureza.

En el presente capítulo se analiza la regulación de la sexualidad de las mujeres mediante un mecanismo informal llamado *del rompimiento* en Chahuities, Oaxaca. Un ritual mediante el cual deben comprobar su virginidad en su primera relación sexual y en consecuencia casarse con el hombre que reciba ese bien simbólico. Esto ya sea a través del sistema de robo de la novia o después de una boda. Este ritual, es evidencia del poder que produce *verdades* sobre la sexualidad desde el género. Este poder que regula y conduce acciones (Foucault, 1988; 2011), obedece a un principio masculino, en el que los hombres reciben privilegios sobre el cuerpo de las mujeres.

El capítulo se estructura de cinco apartados. En el primero se expone la propuesta teórica para el análisis ritual. Para ello tomo los aportes de Randall Collins (2009) y Émile Durkheim (2012). En el segundo, se aborda un breve contexto ritual y los procedimientos que lo integran. En el tercer apartado se analiza uno de los efectos del ritual, la simbolización de la virginidad. En éste se da cuenta de cómo el ritual la sacraliza y convierte en *capital simbólico*, una propiedad asignada, percibida y reconocida en el cuerpo de las mujeres y del que una serie de personas recibe beneficios simbólicos (Bourdieu, 1997).

En el cuarto apartado se explica la moral sexual en tanto producto del ritual. Se analiza las formas en que esta moral genera la producción de *cuerpos legítimos* (Bourdieu, 1986). Las mujeres deben construir cuerpos presentables ante la mirada externa, comportados, disciplinados y autodisciplinados conforme exige la comunidad. Asimismo se expone la reprobación social que la comunidad aplica sobre las mujeres que no cumplen con el mandato del cuidado de la virginidad, así, si cumplen pueden ser celebradas, o de lo contrario, duramente cuestionadas.

El quinto y último apartado, se deja a la regulación sobre los cuerpos de las mujeres, que continúa en el matrimonio. Una institución en la que se transfieren bienes simbólicos y materiales.

### **3.1 El ritual**

El ritual del *rompimiento* para fines de esta investigación se analiza desde la sociología de los rituales de Randall Collins (2009). Este sociólogo estadounidense elabora su propuesta a partir de los postulados de Émile Durkheim sobre los rituales religiosos y de Erving Goffman sobre rituales seculares desde el interaccionismo simbólico. Collins (2009) define el ritual como “un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida” (2009, p. 21). El ritual, por tanto, es un acto social que es posible gracias al encuentro de personas que centran su atención y emoción en un espacio y momento determinado. Además, señala el autor, los rituales unen la sociedad, son productores y reproductores de cultura. Pero apuesta al análisis no sólo de la producción simbólica sino al ritual mismo y el papel que tiene en la organización de lo social. El ritual puede producir nuevos

símbolos, expresar la lealtad a los ya existentes, o dar cuenta de cuándo estos se vuelven insignificantes y desaparecen.

Desde este enfoque los rituales son cadenas de interacción. Un ritual replica el anterior. Los rituales previos establecen la base de la experiencia para los rituales siguientes. Collins (2009) distingue entre rituales *formales* y los *naturales*. Los primeros, son aquellos que cuentan con procedimientos establecidos, estereotipados y conocidos por el grupo. Por ejemplo, un velorio en el que se dan cita las personas para despedir a un difunto. Este tipo de rituales, para el autor, son eficaces cuando producen una misma emoción en sus participantes, de lo contrario sólo es una repetición de fórmulas. Los segundos, se refieren a rituales que no cuentan con procedimientos establecidos, que ocurren de manera espontánea y secularmente. El autor centra su análisis principalmente en este tipo de rituales para dar cuenta de la producción de solidaridad en la vida cotidiana. El ritual que se analiza en este capítulo se ubica en los rituales que tienen procedimientos estereotipados, conocidos y practicados por la comunidad.<sup>29</sup>

Siguiendo al autor, el ritual es una situación en la que confluyen varios elementos. Para su análisis propone un modelo de *foco común* y *consonancia emocional* que se integra de tres fases. Primero, los ingredientes para producir rituales; segundo, el proceso en el que se obtienen las condiciones para la efervescencia colectiva; y tercero, los efectos o productos del ritual. Enseguida se exponen estas fases y se señala cuáles de estos elementos se retoman para la investigación.

### *Los ingredientes*

Los rituales tienen ingredientes necesarios para su realización que son cuatro: primero, *la reunión colectiva*. Es decir, la coopresencia corporal. El punto de inicio del ritual es el encuentro de dos o más personas en un espacio de tal forma que los cuerpos se afectan recíprocamente. De ahí, que Collins (2009) señale que la sociedad es, principalmente, una actividad corporal. El segundo elemento son las *barreras excluyentes* que definen quien puede participar o no en el

---

<sup>29</sup> Es importante aclarar que se usará el término ritual con “procedimientos establecidos” en lugar de “formal” para no generar confusión cuando se hable del ritual como mecanismo “informal” de regulación de la sexualidad para hacer referencia a una forma de regulación de la sexualidad que se sustenta en la normatividad cultural.

ritual. Esto se debe a que se discrimina entre excluidos e incluidos. Pero también, dentro del ritual hay estratificación, quienes controlan los recursos en su interior dominan la situación.

El tercer ingrediente es un *foco de atención coincidente*. Las y los participantes reunidos centran su atención en un mismo objeto, el punto central del ritual. De esta manera adquieren una conciencia conjunta en torno a ese foco. Este elemento da paso al cuarto y último que es *compartir el mismo estado anímico*. Al ser conscientes de la importancia de ese objeto las y los participantes viven la misma experiencia emocional.

Los ingredientes anteriores se retroalimentan entre sí para dar paso al proceso en el que la atención centrada en el foco común y la experiencia emocional, producen una emoción conjunta. Esta emoción recibe el nombre de efervescencia colectiva – término que Collins retoma de Durkheim (2012)- una experiencia compartida de intersubjetividad en la que las y los participantes son conscientes de qué hacen y sienten en torno ese foco común. Es un estado momentáneo de acción que dependiendo de su intensidad serán los efectos que deja en quienes participan. Estos efectos se abordan a continuación.

### *Efectos*

Los efectos o productos que el ritual genera a partir de la intensidad de la mezcla de los ingredientes anteriores- principalmente los dos últimos- son: primero, una solidaridad grupal, es decir, *un sentimiento de membresía*. La participación en el ritual reafirma la pertenencia al grupo, reafirma la creencia de lo que el foco les representa. Se reconocen miembros de un grupo y el grupo los reconoce como tal. El segundo producto, es la *energía emocional (EE) individual*. Esta es la afectación emocional que el ritual produce directamente en el individuo. Lo carga de energía para actuar. Después de su participación se siente contento, alegre y preparado para actuar.

El tercer elemento son *los símbolos que representan al grupo*. Los símbolos pueden ser emblemas u otras representaciones que generan que las y los miembros se sientan parte de la colectividad. Los símbolos representan lo sagrado del grupo. Pero lo sagrado tal como apunta Durkheim (2012) es producido socialmente, no es inherente al objeto; está *sobreañadido* por la

sociedad. Para que los sentimientos que produce el ritual en los y las participantes sean duraderos el símbolo contribuye a materializar esa experiencia.

El cuarto elemento son los *sentimientos de moralidad*. Es el sentimiento que resulta de sumarse al grupo y respetar los símbolos que consagra. Si los y las participantes sienten respeto por el símbolo lo defenderán de la transgresión. Actuarán en defensa de lo sagrado ante actitudes mundanas. Durkheim (2012) sostuvo que lo sagrado existía en oposición a lo profano. Lo sagrado es lo que el profano no debe tocar; por tanto, lo profano es donde se aplica la interdicción. La moral que genera el ritual en sus participantes incide en que actúen con respeto ante lo sagrado.

En esta investigación me centro principalmente en los dos últimos efectos: el símbolo y la moralidad. Esto se debe, en primer lugar a que durante mi estancia en la comunidad no me fue posible presenciar un ritual; no me enteré de la celebración de alguno en esos días. Por tanto, no tengo elementos empíricos para afirmar o negar a totalidad el modelo de análisis ritual propuesto por Collins (2009). No obstante, la confianza que pude establecer con las mujeres que vivieron el ritual o que desean vivirlo, me permitió indagar en los significados que le atribuyen, sus experiencias y agencias (punto que se desarrolla en el siguiente capítulo). Así, pude notar el papel que juega el símbolo y la moral en la regulación de la sexualidad en su vida diaria en tanto han sido internalizadas por su *habitus*.

Este es un ritual, como se mencionó anteriormente, que tiene procedimientos definidos y conocidos por el grupo. Se sostiene en una creencia que tiene raigambre en el cristianismo en el que la virginidad es un valor que define a las mujeres. Es un elemento sagrado que tiene por espacio legítimo para su *pérdida* el matrimonio. Lo profano, entonces, será el ejercicio de la sexualidad fuera del matrimonio.

Enseguida daré un breve contexto ritual y la descripción de los procedimientos del mismo, contruidos a partir de la narración de las mujeres entrevistadas y habitantes de la comunidad. Luego, se desarrollan los dos efectos, la simbolización y la moral.

### 3.2 Los procedimientos en el rompimiento

El ritual del *rompimiento* se celebra en municipios zapotecos de la región del Istmo de Tehuantepec como Juchitán, Xadani, Tehuantepec, por mencionar algunos. Chahuities tiene cierta particularidad, ya que no es un municipio netamente zapoteca, y su fundación está marcada por la migración de familias zapotecas de esa región, así como familias de Chiapas y otros estados. Podría suponerse que esta práctica ritual se originó en la comunidad con la llegada de las familias zapotecas que se asentaron principalmente en el Barrio “Juchi”.<sup>30</sup> No obstante, en este poblado el ritual trasciende a las familias zapotecas, ya que es practicado en toda la comunidad, incluso, por familias chiapanecas. Así también, su celebración no se reduce a simpatizantes de la religión católica sino también a practicantes de religiones protestantes. Esto evidencia una realidad objetiva compartida y reconocida por todos estos grupos en la que la virginidad de las mujeres reviste de gran importancia.

El ritual *del rompimiento* es un acto social mediante el cual una mujer debe comprobar su virginidad a la pareja y mostrarla a un determinado grupo de personas. El nombre del ritual por sí mismo denota una carga simbólica. *Romper* conlleva la noción de una fuerza activa que quiebra, frente a un elemento pasivo que recibe, que es roto. Es decir, las significaciones que rodean el acto de la comprobación de la virginidad evidencian el principio masculino que atraviesa las prácticas sexuales, y que lo posiciona con mayor valor frente a lo femenino.

El ritual es practicado cuando ocurre *un robo* o después de que se suscita un enlace matrimonial religioso, con previo pedimento de la novia. En *el robo*, el matrimonio civil y religioso suele celebrarse después del ritual. Para dar cuenta de los procedimientos del ritual, me centraré en *el robo* por ser la práctica más común de vivir el ritual y porque las entrevistadas que experimentaron el ritual lo hicieron en esta modalidad.

El robo, de acuerdo con María Eugenia D'Aubeterre (2000), es un acto observado en distintos lugares del país y en distintos grupos étnicos como los nahuas, mixtecos, totonacos, tzotziles, zapotecos, entre otros. Siguiendo a la autora, el término robo se ha utilizado

---

<sup>30</sup> El nombre de este Barrio alude al municipio zapoteco llamado Juchitán de Zaragoza, que se caracteriza por la fuerte presencia de la cultura zapoteca.



indiscriminadamente para hablar de raptó, así como de una fuga concertada. El uso de la palabra *robo* para definir esas dos formas denota el poder y control que los hombres ejercen sobre las mujeres que integran las familias: “se roba lo que está definido por una relación de legítima propiedad o legitimada posesión o propiedad; robar es sustraer lo que pertenece a otro (a). Los hombres no son robados en sí, más que en sus posesiones y pertenencias” (D’Aubeterre, 2000, p.233).

Esta práctica también llamada en Chahuities *sacar mujer*, consiste en que los novios –con o sin días de anticipación- acuerdan irse a pasar la noche a la casa del novio para dar paso al ritual. Lo que significa que han decidido casarse. En la casa del novio la familia prepara un cuarto o espacio privado, donde pasarán la noche, donde *harán la avería*. Los novios saben que si tienen relaciones sexuales, deben mostrar *el calzón o la sábana* con la evidencia de la rotura del himen, es decir, la sangre. En la comunidad se refiere a este objeto como *la ropa*.<sup>31</sup> De esta manera el lugar para comprobar la virginidad está en el dominio masculino. Así el hombre y su familia aseguran la veracidad del resultado.

Este espacio puede ser preparado con anticipación por los padres del novio cuando éste les avisa con días previos a la fecha del robo. Así, se dan a la tarea de reunir el dinero necesario para comprar cohetes, alimentos y bebida. Sin embargo, no siempre sucede de esa manera, puede ocurrir que el novio no avise a sus padres y “caerles de sorpresa”, lo que implica meterlos en apuros para conseguir las cosas.

Según las narraciones de las mujeres, la rotura del himen se realizaba anteriormente con “los dedos del hombre” y se “embarraba” o “manchaba” un pañuelo que se colocaría posteriormente en una charola. Actualmente, la pareja tiene relaciones sexuales y en ese momento se toma la muestra de sangre en *la ropa* y se coloca en la charola. El acto sexual se realiza en un espacio privado para los novios; afuera, la familia del novio reúne a sus familiares, compadres y vecinos más allegados.

---

<sup>31</sup> De aquí en adelante para hacer referencia al calzón o la sábana utilizaré el término “ropa”.

Las personas reunidas afuera, principalmente la madre del novio o su madrina de bautizo, esperan a que éste salga a informar si la mujer “le ha pagado bien”. Esto remite a pensar en un pago simbólico que el hombre debe recibir por derecho de nacimiento por el solo hecho de ser hombre y que el género le garantiza; los hombres reciben ese “pago natural” y las mujeres nacen con una “deuda natural”, por el simple hecho de ser mujeres.

Una vez que la familia del novio se entera del resultado envía a la casa de la novia una comitiva de señores adultos, llamados en zapoteco *chagoolas*. Ellos son los encargados de llevar el mensaje de que la hija ha sido robada y que ha pagado bien. El objetivo de esta visita es que el padre, representante de la familia, acepte el robo y autorice quemar los cohetes. Así se avisa al pueblo que una mujer fue robada y que ha pagado bien. En ausencia del padre la autorización puede recaer en el hermano mayor. Esto sugiere que los hombres son quienes conducen el mensaje de la virginidad y lo validan.

Los *chagoolas* median los conflictos generados cuando el padre y su familia no están de acuerdo con el robo. Ya sea porque esperaban un mejor prospecto de esposo para su hija o porque deseaban que cumpliera con otros proyectos, por ejemplo estudiar.<sup>32</sup> En estos casos le recuerdan que si se niega a aceptar el robo las críticas recaerán sobre su familia y que si los cohetes tardan en tronar la comunidad puede pensar que la hija no “pagó bien”. Esto pone en riesgo el honor y prestigio.

En mi estancia no me enteré de un robo que al final no haya sido aceptado. Cuando este paso es superado, el padre pide que su hija regrese a casa al día siguiente acompañada de la “bebida”. Esto es una forma de regalo que la familia del novio lleva a la familia de la novia para agradecer que la hija “pagó bien”. La bebida incluye pollos, cervezas, música en algunos casos, y sobre todo, coronas de flores rojas que han de colocarse en la cabeza de los familiares y padrinos, como símbolo honor. La cantidad de lo pedido depende de la valoración que la familia de la novia haga de la posición económica del novio, si saben de antemano que carece de recursos

---

<sup>32</sup> Los *chagoolas*, pueden ser los tíos del novio o señores que tengan una buena relación con la familia de la novia, para agilizar la aceptación.

para llevar una buena bebida se limitan a pedir una cantidad pequeña y sin música. Si aún persiste algo de inconformidad por el robo pueden pedir más para meter en apuros a la familia.

La madre de la novia a la mañana siguiente envía una comitiva de mujeres para visitar a su hija, integrada por tías mayores y encabezada por la madrina de bautizo. Ella es la encargada de dar fe de la virginidad de su ahijada. Para lo cual debe tocar su frente y corroborar que tenga fiebre, pues según las narraciones la fiebre es el resultado de la pérdida de la virginidad. Por tanto, la virginidad no sólo se biologiza en la rotura del himen, sino también en síntomas secundarios del cuerpo. La novia permanece acostada rodeada de pétalos de flores y confeti. La *ropa* en la charola como símbolo de la virginidad debe ser llevada a casa de sus papás cuando sea *entregada*. El vocablo mismo refleja la cosificación de las mujeres. Se hace una valoración del *objeto o bien* que se va a *entregar*, que consiste precisamente en haber preservado la virginidad. Entonces las mujeres pueden ser *entregadas* adecuadamente.

Es interesante el papel que juegan las mujeres en el ritual: la figura de la madrina destaca en los acuerdos y es quien verifica el resultado del rompimiento. Además, constata la voluntad de su ahijada. Pues uno de los procedimientos en el ritual, es que ella le pregunte si está allí por su voluntad. Este punto se desarrolla en el capítulo siguiente.

El ritual concluye con la *entrega* de la mujer en su casa, con la respectiva bebida, que ha de ser compartida con los invitados de la familia de la novia. El disfrute de la bebida, es para celebrar que la mujer cumplió con el cuidado de la virginidad, que trajo honor a su grupo, y que ha de casarse con la persona con la que tuvo su primera relación sexual. Allí los padres acuerdan una fecha para el casamiento de sus hijos, o pueden hacerlo en días posteriores. Pero es un hecho que a partir de ese momento queda el compromiso del matrimonio.<sup>33</sup>

En los dos siguientes apartados analizo los efectos del ritual, la simbolización de la virginidad y la moral, en este caso una moral sexual. Ambas, *verdades* compartidas colectivamente y que inciden en las acciones de las mujeres, sobre sí mismas y sobre otras.

---

<sup>33</sup> Posterior a la celebración religiosa se ejecutan una serie de bailes tradicionales como el Mediu Xhiga (asociado al *rompimiento*), el baile del palomo, el mambo, el ramo, el baile de la cola y un vals familiar.

### 3.3 La simbolización de la virginidad

Este ritual, que sacraliza la virginidad en las mujeres reviste de gran importancia para la comunidad. Para que esa importancia perdure en los pensamientos de sus habitantes el símbolo juega un papel importante. Es el instrumento que permite que el respeto a esta idea consagrada permanezca más allá de una celebración (Collins, 2009). El siguiente fragmento de entrevista es un ejemplo de la materialidad que recibe la virginidad en la comunidad:

*Ella está acostada, tapada en la cama, y le ponen flor en todos los lados de la cama, y le ponen confeti. Ya llega la gente y le dice: aquí está, mira la virginidad. Su [ropa] está en una charola y si le tienta [la frente y] está caliente: si pagó bien. (Claudia, 69 años)*

La representación de la virginidad en *la ropa* es la muestra visible de que las mujeres se desprenden de ese atributo asignado socialmente a sus cuerpos. Un atributo *sobreañadido* por la comunidad. La virginidad está *naturalizada*. Las mujeres asumen que es algo que *tienen*, que está allí en su cuerpo y que mediante el ritual *se pierde*. Desprenderse de la virginidad está autorizado únicamente en el matrimonio, de esta manera se garantiza la exclusividad sexual sobre sus cuerpos.

Lo que denota que el objeto es realmente un símbolo, es su intensidad simbólica (Collins, 2009). Es decir, el trato especial que recibe. *La ropa* que simboliza la virginidad, es respetada. Aunque no exista una regla que prohíba a algunas personas observarla, no es “bien visto” que personas que no sean la madre, abuelas, tías y madrinas se acerquen a observarlo. Al día siguiente del ritual cuando la novia es llevada a casa de sus padres, se hace un recorrido en el que la charola es cargada por las calles para mostrar a la comunidad que la mujer “ha pagado bien”.

El valor compartido que la virginidad recibe, obedece a los esquemas de percepción mediados por el *habitus*. Estos son producto de una realidad objetiva organizada desde el género, en la que la virginidad es altamente valorada en las mujeres y una propiedad simbólica inherente a sus cuerpos. Por tanto, poseer la virginidad se vuelve un *bien simbólico* para ellas. Enseguida analizo los significados que las mujeres dan a la virginidad. Se apela a que es capital simbólico por el hecho de que poseerla o perderla dentro o fuera de los espacios acordados socialmente es fuente de reconocimiento o reprobación social.

### 3.3.1 “Estar bien”: tener un bien simbólico

El capital simbólico, de acuerdo con Bourdieu (1997), requiere del conocimiento y reconocimiento de las y los agentes para que sea considerado como tal. Ese reconocimiento es posible por el *habitus*, esquemas de percepción producto de las condiciones objetivas compartidas. Ejemplos de este tipo de capital son el honor y el prestigio que pueden dar los bienes simbólicos y materiales. El hecho de que el capital simbólico esté desprovisto de materialidad no significa que no tenga eficacia. Poseerlo o no, es el boleto para mantener la aceptación de las y los demás.

En Chahuites la virginidad puede ser vista como un bien simbólico. Para las mujeres ser virgen significa: “algo valioso”, “estar bien” y “pagar bien”. Los primeros dos significados aluden a un bien simbólico que denota en su cuerpo la pureza y la castidad que exige la norma compartida de la sexualidad. Por tanto, reciben reconocimiento por parte de la comunidad. Es decir, capital simbólico. La prueba de que poseen ese valor es justamente no haber tenido relaciones sexuales previas al matrimonio.

*E. pues [si] ya sabes que estás bien [que eres virgen], que vas a pagar bien, (...) ya cuando el día que meramente el hombre te va a tentar pues vas a salir bien, ¡Pues más te van a tirar cohete! (Claudia, 69 años)*

El tercer significado asociado a “pagar bien” se interpreta como un capital simbólico para otros, para dar “orgullo” y “respeto”. Este debe ser entregado principalmente al hombre, quien confirma la recepción del mismo. Así también, el beneficio simbólico se extiende a otras personas involucradas al momento de verificar la virginidad. La familia de la novia, presidida por el padre, se siente orgullosa de entregar a una mujer que “ha pagado bien”; la familia del novio también obtiene prestigio por recibir a una mujer que ha cumplido con el cuidado de la virginidad; la madrina y padrino de bautizo tanto del novio como de la novia también son reconocidos. De esta manera, la valoración de la virginidad en el cuerpo de las mujeres evidencia el poder que circula en su cuerpo para incrementar el honor y prestigio a beneficio, principalmente, de los hombres.

Las mujeres, producto de la socialización, conocen las reglas del juego y saben que arriesgar el capital simbólico tiene efectos posteriores. Al internalizar dichas reglas y reconocer la importancia de la virginidad, contribuyen a la reproducción del orden asimétrico del género y la sexualidad. Lo anterior es resultado de la violencia simbólica, el instrumento por el cual el poder tiene eficacia y maniobra desde la distancia.

La violencia simbólica tiene efectos emocionales. Para las mujeres mantener la virginidad contribuye a su autoestima, pues les da reconocimiento ante el grupo y en la medida de que este valor sea conservado para el matrimonio religioso y civil, dicho reconocimiento aumenta. Así también, para ellas es satisfactorio dar orgullo y felicidad a su familia, en lugar de decepción. Es una forma de evitar sentimientos de culpa.

*C. Entonces ¿para usted sería importante llegar virgen al matrimonio?*

*E. Para mí sí, yo digo que sí, porque la mera verdad pasas vergüenza más que nada, es bonito, al menos a mí me gustaría que fuera así. (...) Yo tengo mis hijas y a mí me gustaría que el día de mañana mi hija pague bien a su pareja (...) o si el novio es consiente y me diga, “mire que señora, su hija y yo ya cometimos el error pero me pagó bien y toda la cosa”, eso es bonito que digan así, entonces para mí, yo pienso que es bueno llegar así y sobre todo por las tradiciones que tenemos aquí, porque aquí aunque diga uno la tradición ha muerto, ¡No!, porque la gente aquí eso de que el cohete, el tiempo, es por eso, porque pagó bien, se huyó. (Cecilia, 40 años)*

El poder derivado del género produce que las mujeres reconozcan la virginidad como una *verdad* en sus vidas. El capital simbólico que otorga mantenerla, entregarla y recibirla en los modos aceptados por la comunidad está construido desde un principio masculino ya que es su cuerpo donde se conduce, no así en los hombres. Ellos son los beneficiados. Para no arriesgar el capital simbólico el comportamiento de las mujeres es vigilado y sancionado socialmente, tal como se aborda en el siguiente apartado.

### **3.4 Moralidad sexual**

En párrafos anteriores se ha expuesto la simbolización de la virginidad y el capital que produce para quien lo posee y para quien lo recibe. Al ser un símbolo consagrado en el ritual, es cuidado y protegido de las interdicciones. El ritual produce seres morales. Una persona tiene sentimientos de moralidad de acuerdo con Collins (2009) cuando se reconoce parte del grupo, respeta los símbolos que esta consagra y los defiende de las transgresiones. Es decir, existe

eficacia simbólica; la comunidad exige que se respete la virginidad y las mujeres a su vez reconocen como verdaderas y únicas estas vías para el ejercicio de la sexualidad y las aplican sobre sus cuerpos. Esto es evidente cuando las mujeres que no están casadas, desean vivir el ritual y que la tradición se conserve. Tal como señala una entrevistada: “es una tradición de aquí y la deben de cumplir” (Clara, 18 años).

La moral que se produce en el *rompimiento* es de tipo sexual asimétrica que exige a las mujeres recato, castidad y pureza, no así a los hombres. Esta moral sexual prescribe a las mujeres el comportamiento correcto ante la virginidad, en tanto objeto sagrado. Enseguida explico la aplicación de esos preceptos compartidos colectivamente sobre la sexualidad en sus cuerpos y en segundo momento abordo cómo la comunidad actúa para reprobar a las mujeres que no los acatan.

#### **3.4.1 Cuerpos legítimos y vigilancia**

Pensar en las formas en que las mujeres actúan para no transgredir el valor de la virginidad y no faltar a la moral sexual remite a las formas correctas de los usos del cuerpo. Esto se debe a que el cuerpo es el lugar privilegiado para los esquemas de percepción y de apreciación; portar un cuerpo que concuerda con el comportamiento esperado significa lo que Bourdieu (1986) denomina un *cuerpo legítimo*; un cuerpo presentable ante la mirada de los otros y las otras. Es un cuerpo que responde a la expectativa social. Esto implica la construcción de una *hexis* corporal (Bourdieu, 2007) formas autorizadas socialmente *de estar*, pensar, sentir y de comportar el cuerpo. A cambio de ello, se experimenta el beneficio simbólico de legitimidad y el reconocimiento.

La *hexis corporal* en las mujeres está en relación con la obligación moral de cuidar la virginidad y llevar a cabo el ritual del *rompimiento* en un momento de su vida. Lo que requiere disciplinar sus cuerpos para que sean legítimos, por tanto reconocido como tal, como un cuerpo que “está bien”. La construcción de esa *hexis* depende, en buena medida, de las disposiciones externas provenientes de los discursos religiosos sobre la virginidad, la familia, y la propia comunidad. Pero también proviene de auto-disciplinamientos resultado de la internalización de las normas del género y la sexualidad. Ambos tipos se desarrollan a continuación.

#### 3.4.1.1 *Disciplinamientos externos*

Mantener el bien simbólico que conlleva la virginidad interesa principalmente a la familia de la mujer. La familia directa, extensa y padrinos de bautizo vigilan el comportamiento de la hija y dan indicaciones sobre las maneras de comportar el cuerpo. Las madres están pendientes de los cambios corporales de sus hijas desde pequeñas. Además les dan consejos, por ejemplo: no jugar en árboles para evitar alguna caída que resulte en un sangrado inesperado, no hacer movimientos bruscos. Si ocurre algún accidente puede generar tristeza para la familia.<sup>34</sup>

Estos cuidados se refuerzan con la llegada de la menarquía. En la actualidad, las madres explican a sus hijas qué hacer con la llegada de la menstruación, a diferencia de sus experiencias en las que había menos información y comunicación sobre el tema. Las alertan de la posibilidad de un embarazo que ponga en riesgo el capital simbólico, concertar un buen matrimonio o frenar los proyectos personales.

La entrada a la adolescencia, especialmente en el noviazgo, marca otro momento en la vida de las mujeres en el que son muy cuidadas. En la comunidad no es una prohibición que las mujeres tengan novios; al contrario, se puede hablar de una cierta flexibilidad, ya que se tiene la creencia de que *una mujer que no sale, puede tardar más en casarse*. La importancia de la elección de la pareja adecuada está en relación con la importancia del matrimonio, pues el noviazgo es la antesala a la vida conyugal, una etapa en la que los jóvenes pueden conocerse y entenderse, afianzar sentimientos, afinidades y establecer una certeza para una elección de ingreso a esa etapa concebida como indisoluble (D'Aubeterre, 2000).

Pese a la flexibilidad, tener novio es algo controlado por la familia, más precisamente por el padre, quien determina la edad en que se autorice a las hijas iniciar una relación de noviazgo. El padre puede aceptar o rechazar los prospectos de novios, y aquel que ha obtenido su aprobación - aunque la madre no está exenta del arreglo- puede visitar a la hija en su casa; de esta manera los padres pueden vigilar a la pareja mientras están en casa o autorizar cada salida

---

<sup>34</sup> Un elemento presente en los cuidados del cuerpo, aunque no directamente relacionado con la virginidad, fue el cuidado de la piel. La belleza asociada al modelo blanco occidental está presente en los discursos de la comunidad cuando se piensa que ser “güera” es mejor que ser morena.



y los horarios. El lugar para *un cuerpo legítimo* en el noviazgo es la casa, de preferencia bajo la mirada de los padres, o los espacios visibles y no a altas horas de la noche. De esta manera, se va construyendo la *hexis corporal* adecuada a la expectativa de la comunidad. Es una forma de evitar que el pueblo diga que a la hija “la arrinconan en una pared” y que esté en la “boca” de las personas. Actualmente el desarrollo tecnológico y las redes sociales son aliados para realizar una vigilancia permanente:

*En su face yo la checo [a su hija], en mi teléfono ahí está su correo de ella, yo abro su correo, yo checo ahí, le meto la contraseña, estoy checando qué hace, con quién platica, qué sube y todo. En el WhatsApp igual. (...). No hay cosa que yo no pueda checarle, yo todo estoy viendo de ella, porque ahorita existen muchos hombres mañosos, ahorita andan buscando a ver quién se atonta, a ver a quién juegan. (Cecilia, 40 años)*

La madre es una figura que destaca para indicar a la hija cómo debe cuidarse ante algún intento de algún hombre o novio para llegar a la relación sexual o que quiera “jugarlas”, es decir, engañarlas y no asumir un compromiso matrimonial. Es decir, cumple un papel importante en la protección del cuidado del capital simbólico en la familia.

*E. Es que mi amá desde chiquita siempre me decía, a pesar de que no vivía con ella, me decía ten cuidado hija, no te vayas a dejar que te ande tocando nadie, al menos que se lleguen a casar contigo. En este caso la mujer vale mucho, [en] la tradición de nosotros, si la mujer no salió virgen pues ahí te dicen, le dicen a tu mamá aquí traemos a tu hija no pagó bien. (Ana María, 37)*

Así también enseña a la hija que su sexualidad debe ser exclusivamente para su futuro esposo. Se asume como una verdad incuestionable. Estas indicaciones externas, resultado de una realidad objetiva compartida en la que la sexualidad femenina debe regirse de esa manera, son internalizadas por las mujeres de tal forma que aplican a su cuerpo los esquemas de percepción aprendidos, tal como se analiza en el siguiente apartado.

#### **3.4.1.2 Auto-disciplinamientos**

El poder derivado del género sujeta a las mujeres a las normas compartidas de la sexualidad al ser incorporadas por ellas. La importancia de mantener el bien simbólico asociado al cuerpo de las mujeres, ese “estar bien”, implica un autodisciplinamiento. La conformación de la *hexis corporal* pensada remite al cuidado del cuerpo y evitar a toda costa que algún hombre intente

acceder a la relación sexual sin un ritual de por medio que garantice que se case con esa persona.

La siguiente entrevistada es un ejemplo de cómo debe aplicar el autocuidado en su cuerpo:

*E. [ser virgen es] algo que por decir que pues me sé cuidar ¿no? y que me doy a respetar.*

*C. ¿Ante las personas?*

*E. Aja, de por decir si tengo un novio, porque hay veces que hay novios que piden otras cosas ¿no?, por ejemplo que quieren algo más, ¿si me entiendes?*

*C. Sí, o sea que siendo novios ya quiere tener más...*

*E. Hay unos pues, y pues me doy a respetar, pues impide eso, mejor ahí la dejamos, porque ahí me doy cuenta de que no es una buena persona. (Antonia, 16)*

La expresión “darse a respetar” refiere a la auto-vigilancia sobre sus cuerpos. Es más, en ellas recae el peso de frenar la posibilidad de una relación sexual que ponga en riesgo el capital simbólico. La responsabilidad sobre el cuidado de la virginidad es exclusivamente de ella; por lo tanto, es ella quien debe tomar las medidas necesarias para llevar y conservar ese cuerpo legítimo. Estar en los espacios autorizados socialmente es bien reconocido, en cambio estar en lugares oscuros con algún hombre, puede tener consecuencias en la apreciación que tienen las personas de su conducta.

Además, el mismo orden de género opera para liberar a los hombres de cualquier responsabilidad de sus actos. Si una mujer es agredida verbal o físicamente, se asume que la culpa es exclusivamente de ella, por “no darse a respetar”.

El cuerpo legítimo, en relación con el cuidado de la virginidad, está dado desde el poder masculino. A los hombres no se les pide el cuidado de la virginidad. A ellos se les enseña un *autocuidado* que no tiene que ver con la virginidad, al contrario, no es mal visto que tengan relaciones sexuales antes del matrimonio. En los discursos del cuidado del cuerpo, se evidencia que la sexualidad femenina se presenta como algo auto-controlable, frente a una sexualidad masculina “desenfrenada”, que no se puede auto-regular por sí misma. Las madres aconsejan a sus hijos tener cuidado de no embarazarse a alguien o adquirir una enfermedad de transmisión sexual. Esto evidencia la manera en que la moral sexual no aplica de la misma forma para hombres y mujeres. La mujer auto-vigila su cuerpo para frenar intenciones previas de algunos hombres que intentan llegar a la relación sexual y así poder mantener el cuerpo legítimo,

aceptable, para el hombre con el que se casará y que podrá comprobar su virginidad. El poder circula en el cuerpo de las mujeres para mantenerlo a raya, para que no salga de la normalización.

Para las mujeres, cumplir con el ritual del *rompimiento* es algo de lo que toda la comunidad debe enterarse por medio de los cohetes. La misma sociedad debe confirmar que cada mujer ha sabido acatar las normas sociales de la sexualidad y por tanto su comportamiento es aplaudido. El ritual es el filtro por el cual las mujeres son premiadas o aplaudidas, eso implica una serie de prácticas que deben ejecutar sobre sus cuerpos para cumplir con dicho mandato. Cuando esto no sucede, se suscita, tal como se revisará enseguida, la reprobación social.

### **3.4.2 Una mujer que “falló”: reprobación social**

*Pero la vergüenza es tanto de la mamá como de la muchacha,  
por eso uno como mujer debe de cuidarse de que no cualquier hombre nos toque.  
Ana María, 37 años.*

De acuerdo con Collins (2009) los actos que atenten contra el símbolo son reprobados al representar una transgresión a lo sagrado. De la misma manera Durkheim (2012) señala que “si una creencia es compartida unánimemente por un pueblo (...) queda prohibido tocarla, es decir negarla o impugnarla” (p.266). La protección de la virginidad para cumplir con los preceptos de la moral sexual compartida por la comunidad remite a la reprobación social de mujeres que la comunidad supone, han faltado al mandato. Esta violencia con la que la sociedad reacciona contribuye a reforzar su dominio (Durkheim, 2012).

En Chahuites, las historias sobre castigos a mujeres que no mostraron la virginidad son muy conocidas: la olla de barro con un agujero en la puerta de su casa; la entrega de panes con huecos a su familia; la que fue regresada por el novio, etcétera. En el siguiente fragmento de entrevista doy cuenta de un ejemplo de este tipo de reprobación:

*Yo le voy a contar de una muchacha de ahí de la colonia que falló; no es error de ella porque le hubiera dicho a su novio, “mira yo ya no soy señorita”, para qué le juraba al hombre que era señorita, si sabía que ya estaba así, yo que ella me rajo (...). Llegando a la casa pues se metieron al cuarto y la gente ahí estaba, eso ya fue casi en la madrugada, a la una o dos la llevó. Y ahí estaba, y pues ya le tocaban la puerta, porque así es la tradición, salía él novio y le decían “ya te va aclarar”, él decía “ahorita voy a ver porque no quiere”. Bueno, se volvió a meter el hombre y aquellos dicen que en la*

*orilla de la cama estaba llorando [la muchacha] y él le dice apúrate porque a mí me están esperando (...). Entró la mamá y le dijo: “mira hija si vas a quedarte con él, hagan las cosas bien, sino te vamos a dejar a tu casa, salte de la recámara para que no esté yo entreteniendo a mi comadre y a todas las personas que están acá”. Y le dijo él a ella: “dime por qué lloras ¿cuál es el problema?, ¿por qué no quieres que te toque? o dime la verdad, ¿ya no eres señorita?” y ya fue que le dijo ella “es que ya no soy señorita”. Llamó a la madrina y llamó a la mamá y entró la señora y dice ¿que ya no es señorita? y ¿qué quieres tú? [le pregunta a su hijo] ¿la aceptas o qué quieres?, “no pues así no” y entonces como él dijo que no, le dijo la madrina bueno si no es señorita, que salga y se vaya a su casa, y barra el patio, dicen que las que no son señoritas las ponen a barrer el patio, no sé la verdad, yo hasta ahí lo supe. (Cecilia, 40 años)*

El relato anterior, independientemente de su veracidad, es ejemplo de las muchas historias que circulan en la comunidad sobre mujeres que recibieron algún tipo de castigo social al no cumplir con el cuidado de la virginidad. Estos relatos tienen eficacia simbólica cuando las mujeres temen estar en *boca del pueblo*. Por tanto, para no experimentar incomodidad moral, actúan conforme a esos postulados. Las mujeres que no han vivido el ritual, prefieren tomar en cuenta dichos discursos:

*C. ¿Es importante que las mujeres lleguen vírgenes al matrimonio?*

*E. sí, porque lo que me contaba mi abuela era que estaba la posibilidad de regresarla a su casa, si era robada se iba a su casa y si era pedida [la familia del novio] tenía que regresar lo que gastó. Es feo cuando regresan a la novia, pero eso es lo importante de llegar virgen. (Isabel, 22 años)*

No obstante, cuando las mujeres no cumplen con el mandato de cuidar la virginidad o cuando la comunidad supone que una mujer “no es virgen” son duramente juzgadas a partir de la moral sexual. Se refieren a ellas como mujeres “fracasadas”, “que ya comieron”, “que ya les dieron”, “ya las agarraron” y por tanto son mujeres “jugadas”. En el lenguaje, el acto sexual las dibuja de manera pasiva frente a un sujeto activo, así también las cosifica, las despoja de la capacidad de decisión. Para la comunidad, se ha *perdido* la posibilidad de adquirir prestigio y reconocimiento, se han desprendido de un bien simbólico importante que les resta valor en el mercado matrimonial. El siguiente entrevistado expresa la percepción que se tiene de una mujer que ha tenido relaciones sexuales previas al ritual:

*Lo viví con una mi amiga, después de cuatro años la terminó el cabrón, ¿por qué?, quién sabe, y le pregunté ¿pasó eso?, pues sí dice, es por eso le digo, porque ya consiguió lo que quería, se aburrió contigo, ahora va a buscar a otra. Cuando un hombre consigue lo que quiere dice ya conseguí lo que quería [tener relaciones sexuales], en cambio, una mujer llora porque pierde su dignidad. Por*

*ejemplo, pierden te voy a decir ahora, lo máspreciado que una mujer tenga en su parte íntima, (risas), ¿pues sí no?, para no decirlo groseramente, ¿no?, me imagino que eso al perderlo es inexplicable para ustedes ¿no?, yo que sé, un dolor ¿no?, un dolorzaso. (...) por eso una mujer siempre se debe dar a respetar, el respeto vale mucho; el hombre si tú dejas que te toque, el hombre te va a tocar, hasta donde tú quieras. (Carlos, 18 años)*

Las mujeres son responsabilizadas por ese hecho y culpabilizadas. Algo contradictorio, porque al ser señaladas como mujeres “jugadas” se invisibiliza su capacidad de decisión, pero la responsabilidad de *perder* la virginidad se les atribuye a ellas por no haber acatado las disposiciones sociales en su cuerpo. En el fragmento que introduce este apartado muestra que las críticas también se dirigen a la madre en tanto figura responsable de educarla en las normas de la sexualidad y del cuidado del capital simbólico.

La pérdida de la virginidad y con ella el valor que se le atribuye a las mujeres no significa que queden totalmente excluidas del mercado matrimonial, pueden llegar a establecer un compromiso, pero “no son celebradas como una mujer virgen”; es decir, no se organiza una fiesta con la magnitud de una mujer que ha cumplido con las normas de la sexualidad. La situación se complejiza si la mujer tuvo un embarazo; en este caso son doblemente criticadas: por no cuidar la virginidad y porque el hombre no se quedó a su lado.

Estas reprobaciones sociales tienen eficacia simbólica en las emociones que experimentan las mujeres cuando saben que ya no pueden cumplir con el ritual. La violencia simbólica se presenta cuando se ven así mismas como fracasadas, por faltar a la norma moral y a su familia. Esto les genera sentimientos de tristeza, baja autoestima, depresión, vergüenza y arrepentimiento.

*Ellos [sus papás] le dicen fracaso porque tuve a mi bebé [y] no me quedé con el hombre. Ellos decían tanto te cuidamos para que vinieras a hacer esto (...) yo a los dieciocho vine a fallarles a mis papás, porque fracasé y quedé embarazada. (Cecilia, 40 años)*

Existen casos en los cuales las mujeres vivieron violencia sexual en la infancia o adolescencia y el cumplimiento ritual queda fuera de sus manos; situación que les genera sentimientos de depresión y tristeza. El poder que el género otorga a los hombres justifica pasar por encima de los cuerpos de las mujeres. Este tipo de abusos también son contradictorios, porque los hombres

en el ideal esperan casarse con una mujer virgen, pero existen casos de algunos que *arrebatan* ese valorpreciado para la comunidad marcando a las mujeres de por vida.

*C. ¿eso [haber vivido violencia] te hace ver de otra manera la tradición?*

*E. ¡Sí!, claro que sí, me hace ver de otra manera, porque nunca saben las razones del porqué no puedes llegar virgen al matrimonio, porque no soy la única, ni la primera. (...) O sea, no sabes el por qué, en este caso yo pasé por eso. Entonces que un pueblo juzgue de esa manera a una persona no me gusta, no voy con eso. Las tradiciones son muy bonitas, pero también pueden ser muy crueles, o sea, como persona imagínate que te llegaran a poner una olla rota de barro sabiendo el significado que tiene, es decir, ¿por qué me pueden juzgar a mí sabiendo que no soy ellos?, o ¿por qué no preguntan cómo fue que pasó? (Isabel, 22 años)*

El ejemplo anterior habla del poco tratamiento que tiene la violencia hacia las mujeres en la comunidad. Así también muestra la moral sexual asimétrica: las mujeres son muy cuestionadas si pierden la virginidad, pero los casos de abuso sexual son comentados sigilosamente o simplemente no se dicen. La sociedad no actúa reprobando o tipificando a los hombres que comenten esos casos.

### **3.5 El matrimonio: un intercambio político**

El ritual regula la sexualidad femenina en relación con el modelo de sexualidad hegemónico que exige conducir su cuerpo, pensamientos y acciones con castidad y pureza. Estos discursos son asumidos y reconocidos por las mujeres. Sus actos y los de los y las otras se someten a revisión social mediante la moral sexual. Por consiguiente, las mujeres hacen de su cuerpo un cuerpo legítimo para el matrimonio, un cuerpo digno a favor de la política masculina que garantiza a los hombres el acceso sexual por vez primera al cuerpo de las mujeres. La muestra de la virginidad es la prueba material para los hombres de que reciben un cuerpo “no jugado o engañado”.

El matrimonio es entendido como “una serie de intercambios materiales y simbólicos” (Bourdieu, 2007, p. 251) que las familias comprometen al momento de establecer relaciones perdurables de reciprocidad y alianzas, es un intercambio político. Los bienes simbólicos que en él circulan, como la virginidad y la dominación, son contruidos a favor de los hombres y sirven para la acumulación de su capital simbólico (Bourdieu, 2000). El prestigio, orgullo y

honor que circula por medio del cuerpo de las mujeres son presididos por ellos como representantes de las familias.

En el modelo de feminidad aceptado socialmente, el matrimonio es constitutivo para su realización. Es el acceso a una categoría del ser considerada como condición de existencia ordinaria de la vida adulta (D'Aubeterre, 2000). En Chahuities, el matrimonio civil y religioso son percibidos “como una ley” y se espera que las mujeres se casen “a buena edad” no después de los veinticinco o treinta años porque ya “están macizas para tener hijos e hijas”. Por lo tanto, es indispensable que las mujeres cumplan con ese mandato social y, que lo hagan de la mejor manera, esto es, cuidando el capital simbólico que les asigna valor y reconocimiento, de esta forma tienen mayores posibilidades de concertar “un buen matrimonio” y así obtener beneficios simbólicos para su familia.

La forma de casamiento que otorga mayor reconocimiento a las mujeres es aquella en la que son *pedidas* para una boda civil y religiosa, en contraste con la situación en la que son *robadas*. Esto se debe a que en el primer caso han cumplido con el mandato de llegar vírgenes al matrimonio y lo han mostrado en el ritual. El robo implica una falta al tener la relación sexual antes del matrimonio, pero es socialmente aceptado porque asegura una celebración matrimonial posterior y porque se ha comprobado la virginidad; este último punto es fundamental. El robo también es un riesgo para arreglar un “buen matrimonio”. Algunas veces los novios recurren a éste cuando el padre de la novia no está de acuerdo con el noviazgo, sobre todo cuando el novio no posee, entre otras cosas, la posición económica y el nivel educativo esperado para su hija. Cuando una mujer no estudia y es mayor de edad, el robo es aceptado más rápidamente y con resignación. Lo contrario sucede si es menor de edad y se espera que concluya estudios universitarios, que sea *pedida* o simplemente que encuentre un mejor prospecto de esposo.

Es importante mencionar que un robo no siempre implica un enlace matrimonial civil o religioso. Existen casos de robos en los que alguno o los dos integrantes del noviazgo no tienen la mayoría de edad y, por lo tanto no puede casarse; en esos casos, los padres acuerdan que sus hijos vivan juntos y cuando cumplan la mayoría de edad se casen. Hasta antes del 2013, el artículo 147 del Código Civil en el estado de Oaxaca establecía como edad mínima para contraer

matrimonio, 14 años para las mujeres y 16 para los hombres; en ese año se estableció como edad mínima 18 años para ambos contrayentes. Por esta razón existen mujeres en la comunidad que se casaron a los quince, dieciséis o incluso, trece años.<sup>35</sup>

Una vez que las mujeres se casan, quedan bajo la responsabilidad del esposo, pues la autoridad masculina es otra de las transacciones simbólicas en el matrimonio. La moral sexual que les exige recato sigue activa sobre su cuerpo. Casadas por el civil, la iglesia, o en unión libre, se espera que guarden fidelidad a su esposo. De hecho, los mecanismos de vigilancia ahora son ejercidos por su pareja. Por ejemplo, en ocasiones el hombre puede regular la vestimenta o el uso del maquillaje para no “provocar a otros hombres”. Si la mujer se incorpora al hogar de los padres de su esposo, la vigilancia también puede provenir de la suegra o en general de la familia extensa. Así también, se espera que una mujer casada preferentemente esté en casa y no salga sola a fiestas, si lo hace debe ir en compañía de su esposo y tomar alcohol moderadamente.

En la comunidad el ejercicio de la sexualidad en el matrimonio no está destinado únicamente a la reproducción. En los comentarios, burlas y bromas de las mujeres es común escuchar sobre el acto sexual, pero esto se da en espacios de confianza. No obstante, sí es importante que una vez que las mujeres se casen tengan hijos e hijas.

En el imaginario tener hijos e hijas es un boleto de seguridad a la vida adulta, se piensa que éstos cuidarán de sus padres cuando estén grandes y los acompañarán, además es un medio para la reproducción de la familia. Existen casos en los que las mujeres que tienen dificultades para embarazarse son atendidas con métodos tradicionales, lo más común es visitar a una curandera que *soba* el cuerpo para acomodar la matriz.

Estos discursos tradicionales sobre el embarazo se mezclan con información que las mujeres reciben de pláticas del Programa Prospera. Las mujeres sugieren no tener hijos antes de los dieciocho años porque el cuerpo aún no está desarrollado y se corre el riesgo de sufrir algún percance en el parto. Por tanto, en el imaginario, se espera que las mujeres sean madres después

---

<sup>35</sup> Estas edades de casamiento las pude observar en la revisión de actas matrimoniales de la Oficina de Registro Civil municipal. En la visita a la comunidad se obtuvo autorización de dicha oficina para investigar la edad y el sexo de los conyugues en las actas matrimoniales.



de los veinte años, pero no antes de los treinta, porque se tiene la idea de que “cuando uno se casa ya grande y tiene hijo, ya meramente están pequeño y uno ya viejo, ya no se ve bien, bonito es que crezca y su mamá se ve joven todavía” (Claudia, 69 años). Aunado a pensar que tener hijos a mayor edad no es estético, también se concibe riesgoso para la salud de las mujeres.

Previo al matrimonio, la virginidad otorga a las mujeres “valor” en un contexto en el que el acceso a la educación y el trabajo remunerado es escaso. Si se casan y muestran la virginidad, pueden acceder al prestigio, pero para mantenerlo es importante que el hombre permanezca con ellas. Si hay una separación o divorcio, son tipificadas como mujeres “fracasadas”. Esto evidencia la estructura masculina del matrimonio, pues cuando existe una separación, por ejemplo cuando el esposo deja el hogar para vivir con otra mujer, las críticas recaen sobre ella y son estigmatizadas en lugar de los hombres.

En suma, en este capítulo se expuso la regulación de la sexualidad mediante el ritual del *rompimiento*. El análisis se centró en dos efectos del ritual, según el modelo de Randall Collins, la simbolización y la moral. En cuanto al primero, se revisó cómo la comunidad simboliza la virginidad *en la ropa*. Se naturaliza de tal forma que las mujeres asumen que la *tienen* en su cuerpo, que les da pureza. Así también, conciben que se desprenden de ella después de su primera relación sexual. El gran valor que la comunidad otorga a la virginidad la convierte en capital simbólico, una propiedad conocida y reconocida. Mediante el capital simbólico ellas reciben prestigio, pero también lo *entregan* al novio y a las familias involucradas, presididas normalmente por una figura masculina. Por ello se puntualizó que este ritual obedece a un principio masculino donde los hombres son quienes reciben los beneficios simbólicos.

En cuanto al segundo elemento, la moral, se expuso que esta es de tipo sexual. El respeto que recibe el símbolo genera que las mujeres conduzcan sus acciones y su cuerpo para que sean socialmente aceptados, para que sean *cuerpos legítimos*. Lo anterior implica disciplinamientos externos e internos para el cuidado del capital simbólico. En caso de no acatar las normas sociales, son reprobadas y *pierden* valor, por tanto reconocimiento. Finalmente se explicó la estrecha relación de este ritual con el matrimonio. El ritual tiene por objetivo especificar los

modos en los que las mujeres deben ejercer su sexualidad. En este caso el espacio autorizado es el matrimonio y con un solo hombre.

En el siguiente capítulo se analiza primero, las experiencias de las mujeres en el rompimiento. Se toma como soporte el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para explicar los distintos significados que para las mujeres tuvo ese momento. Estos significados están en correspondencia con la internalización del género y otros factores que configuran la sexualidad. Así también, se exponen los casos en los que el conocimiento de las normas de la sexualidad, permite implementar estrategias para conservar o aumentar el capital simbólico, por tanto el reconocimiento. En un segundo momento, se analizan las agencias que las mujeres presentan ante la norma de la sexualidad.

## Capítulo IV. Experiencias y agencias frente a la norma de la sexualidad

En el capítulo anterior se expuso cómo a través del *rompimiento* se regula la sexualidad de las mujeres mediante la simbolización de la virginidad y la moral sexual. Sus cuerpos, de acuerdo a esos principios, son vigilados y auto-vigilados para su reconocimiento externo e interno. Las siguientes líneas tienen por objetivo profundizar en los significados que las mujeres dan ese momento determinante en sus vidas en el que todo su ser se juega en un aspecto de su biología. Lo anterior debido a que para acceder al significado en el análisis de género es importante conocer la voz del sujeto (Scott, 1996). Interesa también, explorar la posibilidad de agencia de las mujeres ante la *verdad* que el ritual sustenta y que les exige destinar su sexualidad al matrimonio y con un solo hombre. Se parte de que la internalización de las normas del género y la sexualidad no supone –necesariamente– una obediencia total a estas.

El capítulo se estructura en dos partes. En la primera, se exponen las experiencias y estrategias de las mujeres en *el rompimiento*. Para ello, se toma como soporte el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007), en tanto, esquemas que permiten engendrar pensamientos y acciones en relación con las condiciones objetivas, en este caso la norma de la sexualidad atravesada por el género. El *habitus*, es la base para la producción de experiencia en las mujeres y permite la ejecución de diversas estrategias para el mantenimiento del capital simbólico que la virginidad otorga. Así también, se analiza la voluntad de las mujeres para aceptar dar paso al ritual.

En la segunda parte se exponen las fisuras que esta tradición presenta. Para ello se parte del concepto de *agency* de Anthony Giddens (2011) como la capacidad de intervenir en el mundo y abrir una posibilidad para el cambio. En un contexto de *reflexividad institucional* que genera que *el rompimiento* sea sometido a revisión constante a partir de un flujo de información de carácter global. Estos discursos que coexisten con la tradición son ideas sobre la libertad sexual, el amor romántico y conocimientos científicos sobre la sexualidad.

### 4.1 El *habitus* como productor de experiencias y estrategias

El *habitus* a manera de *disposiciones* internas en los agentes, producto de condiciones objetivas compartidas, proporciona a estos los esquemas de conocimiento y reconocimiento del mundo

de la vida cotidiana. Este conocimiento les permite conducirse en el día a día. El *habitus* constituye la base para la interpretación de las mujeres en torno a la sexualidad, al ser éste depositario de los modos aceptados socialmente para su ejercicio.

Es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos -pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales. (Bourdieu, 2007, p. 90)

Las interpretaciones de las mujeres sobre determinados momentos de sus vidas son posibles por esos esquemas de percepción que operan como marco para la experiencia. Pese a que las mujeres pueden compartir condiciones objetivas -en este caso la norma de la sexualidad, que otorga gran valor al cuidado de la virginidad-, las disposiciones interiores permiten que la exterioridad se ejerza pero no de manera mecánica, sino a partir de la singularidad de cada mujer, del *estilo personal*. En otras palabras, de la marca particular que llevan por su posición en el espacio social (Bourdieu, 2007). Esto es, por pertenecer a una época, clase y género. A partir de esas coordenadas sociales las mujeres construyen *un punto de vista* (Bourdieu, 1997).

Las mujeres aplican a sus cuerpos los esquemas de apreciación internalizados y reconocen el valor que la virginidad tiene en sus vidas. Estos esquemas constituyen la experiencia práctica del cuerpo (Bourdieu, 1986). Así *conservar* la virginidad para el matrimonio les da la autopercepción de “estar bien”, de tener un cuerpo legítimo. No obstante, el *habitus* también da la posibilidad de aprender las reglas del juego. Así las y los agentes al reconocer el valor que otorga la virginidad, también saben las implicaciones de su pérdida fuera de los parámetros establecidos. En situaciones en que las mujeres *se desprenden* de ese bien simbólico fuera de esos parámetros, el *habitus* permite la ejecución de estrategias de *inversión simbólica* (Bourdieu, 2002); es decir, acciones que tienen como fin conservar o aumentar el capital de reconocimiento, porque se privilegian los esquemas de apreciación más favorables inscritos en el conjunto de personas que comparten esos códigos.

Para abordar esas dimensiones del *rompimiento* en las mujeres, este apartado se divide a su vez en tres partes: primero se abordan las experiencias de las mujeres, luego, se analiza su voluntad

para ser parte del ritual, y tercero, las estrategias de inversión simbólica que aplican ante el riesgo de la pérdida de capital simbólico.

#### **4.1.1 Las experiencias de las mujeres en el *rompimiento***

Se ha mencionado que la definición de las experiencias de las mujeres en el *rompimiento* tiene como posibilidad los condicionamientos del *habitus*, es decir, su percepción del mundo. Por tanto, los discursos que las mujeres han internalizado sobre la sexualidad y el género están presentes en ese momento. El *rompimiento* es un punto determinante en sus vidas porque a partir del resultado recibirán reconocimiento o reprobación a causa del capital simbólico en juego.

Las experiencias que se exponen a continuación son de mujeres que vivieron *el rompimiento* mediante “el robo”. Distingo las experiencias en negativas y positivas. Esta clasificación es únicamente analítica, la construí a partir de los sentimientos y adjetivos que las mujeres expresaron sobre el momento *del rompimiento*. De hecho, en las entrevistadas existe una mezcla de ambas valoraciones. Todas dieron una valoración negativa y positiva a ese momento (excepto una entrevistada que sólo dio una valoración negativa). Así, el *rompimiento* pudo ser “desagradable” o “incómodo” pero también “bonito”.

A continuación se exponen las valoraciones negativas y en segundo momento las valoraciones positivas.

##### **4.1.1.1 Experiencias negativas**

Todas las mujeres entrevistadas asignaron una valoración negativa al momento de su primera relación sexual en el *rompimiento*. Estas experiencias las agrupé de la siguiente manera: primero, asociadas a lo público del ritual, es decir, a los procedimientos que establecen la participación de más personas; las asociadas a la falta de información sobre sexualidad; el acto sexual como experiencia vivida desde el cuerpo; y finalmente, la experiencia negativa asociada al arrepentimiento.

### *Experiencia negativa asociada a lo público del ritual*

El *rompimiento* hace del acto sexual un asunto público, porque en él participan primero, familiares del novio, padrinos de bautizo y amistades, después se suman familiares y madrina de la novia. No obstante, el acto sexual se realiza en un espacio privado. Afuera las personas reunidas esperan conocer si la mujer “ha pagado bien”. El hecho de que las condiciones objetivas del ritual, es decir, los procedimientos definidos y conocidos por todos y todas, hace que intervengan diversas personas en esa situación, influye en que las mujeres definan ese momento como “incómodo” y algunas mencionaron experimentar “nerviosismo” e “incertidumbre”. Esto contrario a lo que se ha explicado en otra investigación en la que lo público de este acto proporciona protección y seguridad a las mujeres en ese momento y en su vida futura, en comparación con las sociedades occidentales donde el acto sexual se ejerce en la intimidad de la pareja (Véase: Meneses, 1997).

Las mujeres se presentan ante una situación en la que una vez que aceptaron ser parte del *robo* y por lo tanto del ritual, saben que tienen que proceder a tener relaciones sexuales. Además, es un punto clave e importante en sus vidas, ya que en ese acto se juega el capital simbólico de todas las personas que intervienen. Sobre todo, se espera mantener el *cuerpo legítimo*, actuar conforme al compromiso moral de mostrar la virginidad.

#### *C. El día del robo ¿cómo te sentiste?*

*E. Una se siente rara, porque es la primera vez, pues está toda la gente ahí esperando a que salga el muchacho y te diga ya [la mujer pagó bien]. [Te sientes] nerviosa y rara a la vez, no sabes qué hacer (...) te sientes intranquila porque sabes que hay gente ahí afuera, viendo y... como que no estás a gusto. (Clara, 18 años)*

La apreciación anterior se presenta en una mujer que vivió el ritual a los 16 años. La coerción que ejerce la comunidad para mostrar la virginidad mantiene el estado de nerviosismo, pues del resultado depende si será celebrada con los procedimientos posteriores, que son la *bebida* y las coronas de flores rojas o vivir uno de los tantos castigos sociales que circulan entre los comentarios cotidianos. Asimismo, esto también sugiere que la incomodidad derivada de la presencia de más personas se contrapone con la idea del acto sexual como algo íntimo. Este punto se hace más visible en las resistencias que se desarrollan en el siguiente apartado.

### *Experiencia negativa asociada a la falta de información sobre sexualidad*

Las mujeres mayores de 30 años al momento de la entrevista, con estudios completos o incompletos de educación primaria y que vivieron el *rompimiento* a los 17 y 18 años expusieron la constante de “no saber nada sobre sexualidad”. En la mayoría de los casos las madres les enseñaron a cuidarse para que algún novio no intentara “jugarlas” y no asumiera el compromiso matrimonial. Pero no tuvieron acceso a mayor información referente al propio acto sexual. Las mujeres a partir de la carencia de información definieron ese momento como “raro”, con “miedo” y “no bonito”. El siguiente fragmento de Claudia, quien aceptó participar en el *robo* junto a su novio para burlar la autoridad de su madre, da cuenta de ese aspecto:

*Te digo mi amá [y yo] nunca hablamos grosería, nunca sabíamos cosa así. Cuando uno pregunta de dónde salía el niño, [nos decían] lo trajo la avión, puro así, puro así, y yo en mi pensamiento pues que ya estaba yo grande, yo pensé que de verdad el avión, y ya así te roban. No. Y ya te digo cuando ya me trajo [su novio] me dijo que me quitara yo mi ropa, todo mi ropa, ya me sentí mal... tras que así es. (Claudia, 69 años)*

Llegar *al rompimiento* sin información sobre relaciones sexuales, o el uso de métodos anticonceptivos no permitió a las mujeres decidir cuándo embarazarse, de tal forma que en algunos casos se generaron embarazos inmediatos. Si bien, no tener información sobre métodos anticonceptivos fue una constante en los casos de mujeres mayores de treinta años, también se presentaron casos de mujeres con menor edad que ya conocían de manera general información sobre métodos anticonceptivos, específicamente el condón, pero indicaron no usarlo en su primera relación sexual.

### *Experiencia negativa asociada al acto sexual*

Un elemento que también dio una definición negativa al ritual fue la experiencia propia desde el cuerpo en el acto sexual. Para algunas mujeres, el acto sexual fue “doloroso” y “desagradable”. Esto es importante porque deja ver como la primera relación sexual para las mujeres se vive despojada de placer sexual.

*Pues no te puedo decir que fue bonito ¿no?, bueno a la primera vez a la mujer le lastima, le duele la primera vez, va rompiendo algo que no se ha destapado, ¿cómo te explico? (risas). Pues es*

*desagradable, dijera, pues duele ¿no?, duele pues si es parte de uno. Pero ya con el tiempo lo vas saboreando dijeran (risas). (Ana María, 37 años)*

Cuando preguntaba a las mujeres si habían imaginado ese momento, o si esperaban que fuera de alguna manera, refirieron que no lo habían pensado o imaginado “porque eran inocentes”, es decir, saber sobre sexualidad tiene una connotación negativa. Esto está asociado a las condiciones objetivas con herencia del cristianismo en que la sexualidad fuera de los espacios legítimos es vista como pecaminosa. Se espera de las mujeres guarden pureza, lo que genera que no conozcan su cuerpo ni sepan qué hacer en ese momento.

#### *Experiencia negativa asociada al arrepentimiento*

Se ha mencionado que las mujeres pueden vivir su primera relación sexual con los mecanismos socialmente aceptados ya sea en el *robo* o después de una boda. En la segunda modalidad, los novios planean primero *la pedida* de la novia, que implica la reunión de ambas familias para acordar los términos de la boda y establecer los primeros vínculos. En el *robo*, no siempre hay suficiente tiempo para planear la primera relación sexual, algunas veces esto se planea con días de anticipación, pero otras sólo es una decisión inmediata.

Las mujeres aceptan ser parte del ritual y al conocer los procedimientos que deben seguirse, saben que esto implica tener la primera relación sexual y posteriormente casarse con esa persona. El arrepentimiento se presenta sobre todo en estos casos en los que las mujeres no tienen mucho tiempo para decidir ser parte del ritual. Algunas mujeres me contaron que antes de vivir el robo tenían planes de querer trabajar para juntar dinero y ayudar a su familia, deseos de viajar, estudiar, o simplemente no tenían pensado casarse a esa edad. Quienes vivieron el robo antes de los 20 años, al recordar ese momento, señalan que dio un giro a sus vidas y hubieran deseado continuar con esos proyectos personales: “una se adelanta por tonta, hace cosas que no debe hacer y que más se puede hacer, ya no se puede remediar” (Clara, 18 años). Esta decisión tomada de manera inmediata influye en que las mujeres experimenten esa sensación:

*C. ¿y usted cómo se sentía?*



*E. (risas) ¡ay! (risas) me sentía rara....después de todo... mmm... la verdad ese día estaba bien asustada, ya después se me fue quitando pues. Ya dije mira qué cosas hice (risas), pues porque yo no pensaba casarme tan chiquita. (Ana María, 37)*

Este arrepentimiento se compensa por el amor que sienten hacia su pareja, factor que, se desarrolla en el siguiente apartado, y que es crucial en la decisión de participar en el ritual.

#### **4.1.1.2 Experiencias positivas**

Las valoraciones positivas que dieron las mujeres al *rompimiento* están en relación con dos condiciones objetivas compartidas. Primero, lo asociado a los discursos de amor romántico que rodean la relación de pareja, y segundo la satisfacción por “pagar bien” que se traduce en mantener el capital de reconocimiento. Ambas se desarrollan a continuación.

##### *Experiencia positiva asociada al amor de pareja*

El amor romántico puede entenderse como una construcción social presente en la sociedad actual que refiere a la idea de edificar una empresa emocional conjunta de acuerdo con Giddens (2012). Esta empresa emocional exige a los dos integrantes concebirse especiales el uno al otro y la existencia de una especie de conexión; un lazo emocional duradero sustentado en la idea que el amor verdadero es para siempre. La valoración positiva presente en la mayoría de las entrevistadas alude al amor hacia su pareja. La primera relación sexual básicamente es un momento cargado de afectividad.

La mayoría de las mujeres que vivieron su primera relación sexual mediante el *robo*, dieron una valoración positiva que las hizo “sentirse bien por estar con alguien especial”, un momento “bonito” y “hermoso”. El amor que sienten hacia sus parejas y que asumen es correspondido, es algo que las reconforta. Aunque no hayan cumplido “con las de la ley” al no haber sido pedidas, saben que el robo tiene aceptación social y que están con la pareja amada. El ritual asegura que esa persona –en lo ideal- pase el resto de sus días con ella. La siguiente entrevistada ejemplifica este punto:

*C. ¿cómo se sintió?*

*E. Pues contenta, porque es lo que quería uno pue' (risas), que sí pues, te duele un poquito porque eres virgen [pero] una vez nada más pasa así. Todas las veces si te quieres con tu esposo, las veces que tú estés con él va a ser uno feliz. (Martina, 35 años)*

La primera relación con esa persona especial es gratificante porque “se hace con amor”. En las narraciones de las mujeres, el ejercicio de la sexualidad está estrechamente relacionado a ese discurso. De hecho, estar enamorada es indispensable para dar paso al *robo*. Una mujer me narró de manera informal que cuando su novio le propuso tener la primera relación sexual -o sea *robarla*-, ella no estaba segura, pero su pareja le pidió que le demostrara “si de verdad lo amaba”. La primera relación sexual, en este caso, puede verse como una “prueba de amor” más que un deseo compartido. Además, se evidencia el poder que atraviesa la sexualidad, pues el amor en los hombres no siempre está en relación con guardar la virginidad para la mujer con la que se casarán, ya que en la comunidad su sexualidad no pasa por el mismo filtro.

El amor correspondido aparece como una garantía para las mujeres de que esa relación será para siempre. La primera relación sexual con la persona que la hace sentirse amada “le asegura” que en el futuro no la dejará por alguien más. Hacia afuera, también es una forma de expresarle a la comunidad que “será la única persona” con la que ejerza su sexualidad.

*Experiencia positiva asociada a “pagar bien”*

En el *rompimiento* se juega el reconocimiento y auto-reconocimiento de las mujeres. Por ello, mostrar la evidencia material de la virginidad es algo que les da satisfacción porque no han faltado a los valores comunitarios, a su pareja y a las familias involucradas. La siguiente entrevistada es un ejemplo de este tipo de sentimiento cuando el resultado ha sido favorable para ella y su familia:

*E. en mi caso, como te diré... como yo fui robada (risas), ¿pues sí no? Salí bien y todo eso.*

*C. ¿eso qué significa para ti?*

*E. ¿qué significa? todas las mujeres son vírgenes ¿pero no todas salen iguales no? pues como te digo ahorita ya se está perdiendo todo eso. Es bien valioso eso de la virginidad.*

*C. ¿para quién sería valioso?*

*E.. pues para mis papás. Si salí virgen pues se sentían orgullosos de tener una hija que salió virgen, que la gente no hable de ella. Pero más sin embargo, cuando tú no sales así virgen que le llaman, la gente empieza a criticar y los papás se ponen agüitados, y ya te empiezan a echar.* (Clara, 18 años)

Si bien, la entrevistada pudo haber faltado a la norma al no mostrar la virginidad después de una boda religiosa, pero se compensa la falta porque mediante el robo informa a la comunidad que supo aplicar el autocuidado en su cuerpo y que su familia, principalmente la madre, guiaron a su hija conforme el comportamiento esperado. Además, dejar ver que reconoce que el prestigio de su familia se juega en su cuerpo. Por ello es importante aplicar los autodisciplinamientos para el cuidado del capital simbólico. Así, el poder hace que las mujeres se reconozcan en la dominación y se sientan satisfechas/insatisfechas dependiendo de su comportamiento. Para las mujeres mostrar la virginidad significa superar la gran prueba en la que su valor como mujer se constituye, en cierta medida, a partir de eso, y que se complementará posteriormente con su desempeño como madre y esposa.

En suma, el *rompimiento* es un acto en el que convergen significados positivos y negativos para las mujeres. Definir el momento sólo como doloroso o un momento lleno de felicidad, esconde en sí mismo que es un proceso en el que convergen condiciones objetivas internalizadas por el *habitus*, pero en el que ellas toman un *punto de vista* a partir de lo que han vivido. Así, factores como la norma de la sexualidad materializada en la exigencia de la virginidad les provoca nerviosismo e intranquilidad; los procedimientos del ritual, un conjunto de personas afuera esperando resultados positivos que las hace “no sentirse a gusto” o incómodas; y un momento vivido en el cuerpo, que les produce dolor por el propio acto sexual. Asimismo, los sentimientos de amor resultado de vivir el momento con una persona amada y la satisfacción por “pagar bien”.

En el siguiente apartado se abordan las condiciones en las cuales las mujeres aceptan ser *robadas*. En las pláticas con mujeres de la comunidad, ellas hacían referencia al *robo* como un acuerdo entre los novios, en el que las mujeres daban su conformidad.

#### 4.1.2 “Dar la conformidad”

El término *robo* se usa indiscriminadamente para referirse a casos de rapto, así como de fugas concertadas. La palabra en sí misma ya denota el poder que ejercen los hombres sobre las mujeres. El uso de ese término invisibiliza los casos en los que las mujeres deciden formar parte de éste o, para decirlo con claridad, ‘ser robadas’. En Chahuities se puede hablar de fugas concertadas porque las mujeres aceptan el *robo*. Uno de los procedimientos del ritual establece que las mujeres den su “conformidad” a la comitiva de mujeres enviada por la madre de la novia. De hecho, las entrevistadas que vivieron el *robo* señalaron que “dieron su conformidad” y que en ningún caso fue un acto forzado. Esto es muy importante en un contexto del ritual en el que el prestigio y el honor de la familia circulan en su cuerpo y es presidido por los hombres. Aunque de manera limitada y sin dejar de utilizar el vocablo ‘robo’, puede decirse que las reglas del juego dan voz a las mujeres.

No obstante, la estructura de la propia relación de noviazgo da a los hombres el derecho de proponer el *robo* y las condiciones de decisión varían sensiblemente para las mujeres. El margen de tiempo que tienen para decidir ser parte del ritual depende de las condiciones de la propuesta. En algunos casos, el novio propone a la mujer el *robo* con varios días o meses de anticipación, de esta manera ella tiene mayor tiempo para pensarlo y decidir.

*C- ¿Usted estaba de acuerdo?*

*E-Sí*

*C-¿Cómo fue que lo planearon?*

*E-Pues platicamos, ya se quería casar él y pues también yo, y ya decidimos, ni sabía su mamá nada más cuando vino él [se dio cuenta que] ya me había traído. (Martina, 35 años)*

Aunque el robo inicialmente sea propuesto por los hombres, ellas tienen la posibilidad de negarse o aceptar y continuar con el ritual. El robo planeado les da un mayor margen de decisión. Pero existen casos en los que el novio presenta la propuesta de manera inmediata, en el mismo día. Al salir de un baile o una cita puede aprovechar el momento para dar paso al convencimiento:

*Y me empezó a decir cosas, y pues me decía que me fuera con él a su casa y que así pues (risas)... Yo pues me reía y le decía que no, como no estaba lista, y ya de tanto y tanto, pues como te diré... (...) de tanto que insistió, pues no sé, caí tan rápido y que le dije sí, vámonos (risas). Estuvimos ahí como*

*tres horas, me decía que me fuera con él y que fuera yo su mujer, y que nos casáramos. (Clara, 18 años)*

En pláticas informales con mujeres, una de ellas me comentó que el día de su rompimiento, su pareja no le propuso el *robo*, únicamente la invitó a su casa. Se dio cuenta de éste cuando estaba allí. En este caso, la mujer no poseía información sobre el *robo*, pero al final decide quedarse y da su conformidad cuando la comitiva de mujeres la visita al siguiente día. El factor que influyó fue, precisamente, el amor que sentía hacia su pareja. En la mayoría de los casos los discursos de amor romántico contribuyen a aceptar el *robo*.

En mi experiencia en campo no conocí un testimonio en el que la mujer fuera *robada* por la fuerza o con violencia física por su novio. Se trata más bien de negociaciones entre la pareja para dar paso al ritual y que, dependiendo de las condiciones de la propuesta, las mujeres tienen mayor tiempo para reflexionar y decidir. Sin embargo, una entrevistada expuso un intento de robo por la fuerza por parte de un ex novio:

*El me atajó, en el camino donde venía yo del mercado, (...) me tenía agarrada de la mano y no me quería soltar. El me atajó, pues ya no andaba con él, y me dice te vas a ir conmigo, y yo le decía ¡no!, ¡yo no me quiero ir contigo!, ¿cómo qué no? Me decía él, te vas a ir conmigo, ahorita van a pasar unos chavos. Me iban a llevar a onta su familia de él. Pero ¡no! le dije yo, porque yo creo que a la fuerza ni los zapatos entran, no me quiero ir contigo, y ¡suéltame le digo, (...). Sí le quise mucho, yo pensé que con él me iba a quedar, pero lo que más me molestó de él [fue] que su mamá me criticó y por eso lo dejé (...), dijo que su hijo “ya me había comido” y pues no era cierto, eso me molestó mucho. (Natalia, 44 años)*

Este ejemplo de intento de robo si se hubiera ejecutado lo sería con el significado de la palabra, y con uso de violencia. Así estos ejemplos dan cuenta de que los procedimientos establecidos para el robo dan al hombre el atributo de presidirlo, así, de ellos depende el margen de tiempo que tienen las mujeres para decidir tomar parte o no, con todas sus implicaciones.

Ahora bien, en las experiencias de las mujeres en el *rompimiento* existen casos en los que no siempre “se llega virgen” al ritual. Algunas de ellas tienen relaciones sexuales previas ya sea con su pareja actual o con otra persona. Por tanto, aplican estrategias de inversión simbólica para mantener el reconocimiento que otorga la comunidad. Las cuales se desarrollan en el siguiente apartado.

#### 4.1.3 Estrategias de inversión simbólica

Para Bourdieu (1997) las y los agentes son seres actuantes y conscientes, dotados de un sentido práctico, que les dota de conocimientos sobre lo que deben hacer en una situación determinada. El *habitus* les permite *anticipar* el juego, precisamente porque conocen las reglas, aprendidas en el transcurso de sus vidas. Anticipar el juego implica aplicar *estrategias*, entendidas como *toma de posiciones* que dependen de la *posición* de las mujeres en ese juego, en la distribución de capital simbólico. Su posición en dicha distribución las “impulsa ya sea a conservar ya sea a transformar la estructura de esta distribución, por lo tanto a perpetuar las reglas del juego en vigor o a subvertirlas” (Bourdieu, 1997, p. 63-64).

En Chahuities, las mujeres que tuvieron relaciones sexuales previas al ritual saben que de hacerse público está en riesgo el reconocimiento y el prestigio de ella y de las personas involucradas. En esos casos aplican diversas estrategias de inversión simbólica para mantener su posición social y evitar las reprobaciones sociales que son un secreto a voces. Todas las personas con las que platiqué han escuchado sobre algún caso en el que el ritual fue fingido, ya sea porque colaboraron en el montaje, porque se enteraron por terceras personas o simplemente porque suponen que ciertas mujeres pasaron por un ritual sin que fuera su primera relación sexual.

En cuanto a esto último, las suposiciones obedecen a la moral sexual a partir de la cual se juzga a las mujeres que no cumplen con los comportamientos esperados. La virginidad no se reduce únicamente al símbolo, sino también a comportar los cuerpos de manera legítima, de lo contrario aparecen en la opinión pública y se asume que una mujer ha perdido la virginidad:

*E. Por ejemplo hay niñas ¿no?, que las mamás las tienen como señoritas, ¿no? (risas), pero hay hombres que las conocen, que andan en la calle, luego dicen ¡ya le dan, ya! Cuando pasa una muchacha, digo: está bonita esa niña ¿no? [Ellos me dicen] ehh ¡esa ya come! Es porque ya anda la chamaca en malos pasos, no es señorita, es gente que ya come. (Esperanza, 47 años)*

Enseguida analizo las formas en que las mujeres pueden preparar un montaje para mostrar la virginidad, ya sea con complicidad del novio o cuando entran en juego otras integrantes de la familia.

#### **4.1.3.1 Estrategias con complicidad del novio**

Es posible que la mujer haya tenido relaciones sexuales previas con otra persona, o con su pareja actual antes del ritual. Lo importante para las personas es que el novio *sea sabedor*, es decir, que esté enterado. Que exista un acuerdo para llevar a cabo el ritual y emprender alguna estrategia que no arriesgue su capital simbólico. No obstante, el poder derivado del género establece que sean los hombres los que decidan aceptar casarse con la mujer.

*E. Pongamos si yo me voy con mi novio, y yo no soy señorita, le digo a mi novio, sabes que yo estoy así y así, si tú quieres tapar la boca a la gente, pues el novio va a decirlo, tú hija es señorita, el novio se corta el dedo del pie.*

*C. Ajá*

*E. Y como ellos dos están solitos adentro, y ya manchan el ese, y enseña que es señorita, pero ese está de acuerdo con tu novio, y ya engañas a la familia de él y engañas a la familia de la novia, así hacen.*  
(Esperanza, 47 años)

De esta manera es el novio quien tiene la última decisión, ya sea para proteger su prestigio o el de su pareja, pero acepta cubrir a la mujer sin dar aviso a su familia. En estos casos el amor aparece como un recurso a favor de las mujeres. Las entrevistadas señalan que si el hombre ama de verdad a la persona entonces aceptará “taparla”. Esto implica que él asuma que ha sido la primera persona con la que tuvo relaciones sexuales. Pues “si el muchacho te quiere así, pues él dice que sí, pues como te diré, hace cosas que no son, hace hasta lo más mínimo para que crean que de verdad ibas virgen.” (Clara, 18). Ante la “pérdida” del valor simbólico de la virginidad, el amor figura como un último recurso para establecer un acuerdo en el noviazgo y por tanto acordar una fecha para el robo, o incluso una boda.

#### **4.1.3.2 Estrategias con complicidad familiar**

Los procedimientos del ritual establecen que la demostración de la virginidad debe darse ante las mujeres de ambas familias. Entre ellas se destaca la comitiva de mujeres enviada por la madre de la novia y las mujeres de la familia del novio, quienes deben verificar no sólo el objeto material que representa la virginidad sino también los efectos secundarios en el cuerpo, en este caso la fiebre. Existen casos de mujeres que en colaboración con su pareja dan parte a alguna de ellas cuando la novia ya no es virgen. De esta manera las mujeres, la madre o la madrina, colaboran en preparar el montaje para cumplir con los procedimientos del *rompimiento*. Es así,

porque está en riesgo ese beneficio simbólico y sobre la imagen de todas ellas y sus familias. La siguiente entrevistada explica el momento cuando tuvo su primera relación sexual y cómo en complicidad de su suegra se organizó la demostración ficticia:

*Pues como la carne es, te voy a decir, tentador, estábamos bien. Nos acostamos bien pero en la cama donde estábamos acostados, ahí empezó que ya hicimos relaciones. Fue mi error mío y de él, que metimos la pata. Fue muy bonito y a la vez muy triste, porque cometí el error que no iba yo a comer. Según [yo estaba] respetando a mis papás. Pues fue la primera vez, pues fue bonito, fue hermoso para mí y para él. Pero hay veces como uno no sabe cuidarse, ese es el error de uno, quizás si yo me cuidara, que me orientaran, que me dijeran cómo, yo me hubiera cuidado más (...). Pues no disfruté mi vida como yo la quería disfrutar. (...) De ahí él ya habló con su mamá y le dijo, ahora según la voy a robar yo, la costumbre según, se va a quemar cohetes. Bueno así hizo él, de ahí tuvimos que volver a hacer las relaciones (...). Porque pues aquí ya ve que la virginidad cuenta mucho ¿no?, pues entonces yo pa' que la gente no lo supiera, mi suegra dijo que cortaran un pollito y que le pusieran manta. Ella me decía ¿y tu seña?, ¿cuidaste tu seña?, le dije sí. Yo mi calzón como yo no sabía, en chinga lo lavaba yo, estaba rosadito, ese rosadito que nunca se quitaba, por eso me dijo ella, ¿te dio calentura o no te dio calentura?, sí, dijo mi esposo, ella se vio mala, se vio en calentura, hasta vomitaba. (...) Y ya mi suegra ya hizo la seña y quemó cohetes. (Marisela, 37 años)*

En este caso la mujer tuvo su primera relación sexual con la misma persona con la que se casó. Aun así, la madre del novio requería la muestra visible de que realmente “le había pagado bien” a su hijo. El montaje también puede prepararse con el apoyo de las madrinas, las tías y la madre. En el ideal es un secreto que queda entre esas personas. Aunque puede suceder que ellas mismas lo terminen contando. Cuando la información llega a otros dominios, es posible que las mujeres sean señaladas por “comerse la torta antes del recreo”. Pero lo importante para ellas es que su esposo permanezca a su lado:

*E. Las personas que mandaron sí se dieron cuenta. Mi madrina y otras. Porque llegando te tocan, si tienes calentura se dan cuenta. Yo le hablé con la verdad a mi madrina (...) pues lo que hablen es lo de menos [le dije] lo que cuenta es que yo voy a estar con mi esposo. Eso sí pues hija, [me dijo mi madrina]. Si ya mi madrina ya no hizo escándalos ya mi otra tía que fue tampoco. (Marisela, 37 años)*

El hecho de que el hombre asuma el compromiso matrimonial y no se separe de la mujer es un factor que aminora las críticas, porque así no es etiquetada como una mujer “jugada”. En situaciones en las que las mujeres tuvieron su primera relación sexual previo al rompimiento con una persona diferente a su esposo, son más susceptibles a ser criticadas por la familia de éste. No obstante, tienen la opción de ganarse la aceptación de la familia asumiendo el papel de



*buena esposa y buena madre. Además, al igual que en el caso anterior, debe mantener a su pareja a su lado.*

*E. mi sobrino se casó con una muchacha que ya no era señorita, un día él viene y le dijo a mi hermana, que quería a la muchacha y la iba a robar. La muchacha ya estaba embarazada de él, ya tenía un mes (...). Mi hermana pues quiso mucho a esa muchacha, porque estuvo de acuerdo (...) y a su madrina de mi sobrino le dijo es que él ya hizo la avería desde cuándo, y que la muchacha estaba embarazada. Esa ya es una forma de que mi hermana habló por ella.*

*C. Si la muchacha ya tenía un mes de embarazo cuando se la robaron, ¿la gente no se dio cuenta después cuando el bebé nació?*

*E. Se dan cuenta. Ya después dicen, por eso se la llevó o cosas así. Pero haz de cuenta que la gente lo habla, pero no van y se lo dicen a la familia, sí lo hablan, critican, pero dicen bueno al menos valió, porque ahí la tiene el hombre. (...). Pues él quería a la muchacha y la muchacha también a él. Y decía mi hermana, a mí no importa, yo la quiero y es buena mujer para mi hijo, que se quieran, eso es lo importante, para que quiero que le pague bien, si al rato lo va andar ahí engañando o se van a dejar. (Cecilia, 40 años)*

No obstante, aunque para la madre no tenga importancia recibir una mujer virgen, sí toma parte en la realización del montaje del *rompimiento* lo que indica que la comunidad sigue teniendo peso para restar o aumentar el capital simbólico. Ser *buena* mujer puede compensar la valoración que la familia, en este caso la madre, hacen de la mujer. Lo cual no elimina el hecho de que no haya llegado virgen a su familia. También, existen casos cuando la familia del novio se entera que la mujer “no es virgen” y pueden pedir que sus padres disminuyan el monto de la bebida. Pues la virginidad es lo que se celebra al día siguiente. Una entrevistada señalaba que la bebida dependerá de “[cómo] venga la novia, si ella considera que está, dijera aquel, “cerradita” por supuesto que lo va a valer, pero si la novia ya viene más pa’ acá que pa’ allá, ya no” (Natalia, 44 años).

En general, se pueden aplicar estas u otras estrategias, lo importante en tales acciones es que fingir el ritual no significa que se evada la norma o que se oponga a la idea que sustenta. De hecho, la reconoce y la reproduce; no hay un cuestionamiento a la norma compartida de la sexualidad femenina y a la imposición de ese tipo de subjetividad. La importancia de dar a conocer al pueblo por medio de los cohetes que la mujer “ha pagado bien” es ejemplo de ello. Asimismo, la experiencia de una de las entrevistadas arriba citada, que tuvo la primera relación

sexual antes del ritual, muestra que existe arrepentimiento por no haber actuado conforme sus padres esperaban. Al final, el efecto de la internalización de la norma está presente.

Así como las mujeres emplean estrategias para fingir la virginidad que son muy conocidas, se emplean otras para evitar que los hombres y sus familias “sean engañados”. El siguiente fragmento de entrevista es un ejemplo de las recomendaciones que una madre le da a su hijo al momento de su *rompimiento*:

*E. en el caso de mi hijo, le digo ten cuidado, porque hay niñas mañosas, ya están experimentadas así anduvieron con uno y con otro, ¿tú crees que nada más tu eres el primero?, esa niña puede irse contigo en su último regla, y te van a hacer sonso pues. Hay unas que le dan de tomar a los chicos, al muchacho para que se la lleve borracho. Tomadito ya dirá: rompí yo, rompí yo, pero no. Yo le digo no te vayan a jugar la cabecita ¿no?, según dicen que uno de mujer virgen cuesta; cuesta para que el hombre entre con la muchacha, ¡no te van a jugar!, si entras fácil es que no es (...) tú lo vas a sentir, si la cosa se va de largo es que ya no es (risas). (Esperanza, 47 años)*

La norma de la sexualidad también se retroalimenta de las experiencias que juegan con ella y las incorpora para su beneficio. En un contexto en el que la sexualidad femenina se construye para los hombres, para acrecentar su capital de reconocimiento y para reafirmar el poder masculino sobre el cuerpo de las mujeres.

En suma, en este apartado se expusieron las experiencias de las mujeres *en el rompimiento* y los significados atribuidos en relación con *el habitus*. Así también, la voluntad de las mujeres en decidir ser parte del ritual en condiciones de reflexión diversas. De igual forma se dio cuenta de las estrategias que las mujeres implementan para la conservación del capital simbólico en la comunidad.

En el siguiente apartado se analizan las agencias de las mujeres ante la norma de la sexualidad que les exige la conservación de la virginidad para el matrimonio. Lo anterior en un contexto de cambios en la sociedad contemporánea que han trastocado la esfera de la sexualidad.

## **4.2 La agencia. De lo público a lo íntimo**

En las líneas anteriores se expusieron las experiencias de las mujeres *en el rompimiento* y las estrategias que aplican para mantener el capital simbólico, a pesar de no cumplir con el requisito establecido de la virginidad. Ellas de manera individual o con ayuda familiar o de la pareja

maniobran para fingir la virginidad. Si bien, esas acciones representan una transgresión a los procedimientos que establece la norma de la sexualidad, en realidad no la enfrentan sino que la reconocen.

En este apartado, se analizan las agencias que las mujeres presentan. Para ello, en un primer momento, se exponen los discursos que trastocan las *verdades* que sustenta el ritual y que de alguna manera lo reconfiguran. Lo anterior en un contexto de *reflexividad institucional* Giddens (2011) que propicia un cúmulo de información producto de la globalización que genera que las actividades se sometan a revisión constante a partir de esos conocimientos. Se trata de un proceso en el que lo más íntimo de la vida humana se globaliza. Los discursos que se abordan refieren a la libertad sexual, el amor romántico y conocimientos científicos sobre la sexualidad.

En un segundo momento, se analizan las agencias. Se parte del concepto de *agency* de Anthony Giddens (2011). Una capacidad que permite al agente hacer una diferencia en el mundo. Para fines de este trabajo las agencias son consideradas *agencias discursivas*. Al momento de la entrevista, las mujeres expresaron abiertamente su negación a ser parte del ritual, pero aún no es una agencia hecha acto. Se da cuenta de los cuestionamientos y las posibilidades para hacerse efectiva, así como el peso de la norma y la coerción colectiva. Finalmente, se expone la revaloración que las mujeres hacen de la tradición.

#### **4.2.1 La simbiosis entre la tradición y los discursos de la modernidad**

La modernidad, de acuerdo con Anthony Giddens (1997), ha reconfigurado los aspectos más íntimos de la experiencia.<sup>36</sup> Son tres los elementos que, siguiendo al autor, han contribuido al dinamismo en las sociedades actuales y han trastocado la vida cotidiana: la separación del tiempo y espacio, los mecanismos de desanclaje y la reflexividad. La separación del tiempo y espacio refiere a la articulación de las relaciones sociales en ámbitos extensos,

---

<sup>36</sup> El término modernidad es utilizado por Giddens (1997) para referirse a instituciones y modos de comportamiento impuestos por Europa después del feudalismo y que en el siglo XX adquirieron un carácter histórico mundial. Entre los aspectos de la modernidad el autor destaca: la industrialización entendida como relaciones sociales que llevan consigo el empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción; el capitalismo, como sistema de producción de mercancías; el desarrollo de instituciones de vigilancia que controlan las poblaciones; el surgimiento de los Estados nacionales; y finalmente, la industria de la guerra.

independientemente de las fronteras; lo local y su tiempo, es configurado por influencias sociales que se generan a enorme distancia de ellos.

Los mecanismos de desanclaje por su parte, aluden a la separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción. El autor destaca dos mecanismos: las señales simbólicas y los sistemas expertos. El dinero es un ejemplo de señal simbólica que genera intercambios sin una vinculación entre las personas por las cuales circula. Los sistemas expertos refieren a logros técnicos o experiencia profesional que organizan el entorno material y social de la vida cotidiana. Las personas recurren a estos para la solución de los problemas del día a día. Ejemplo de ello es la medicina, la psicología, la ingeniería, la arquitectura, etcétera. Estos dos mecanismos de desenclave dependen de la confianza, una especie de fe, que las personas depositan en este tipo de conocimiento racionalizado.

Así la separación del tiempo y espacio, y los mecanismos de desenclave contribuyen a “libera[r] la vida social de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas” (Giddens, 1997, p.33); o al menos los trastocan, como se verá en los siguientes apartados. El tercer elemento que configura las sociedades actuales es lo que el autor ha llamado *reflexividad institucional*.

*La reflexividad* de la modernidad se ha de distinguir del control reflejo de la acción, inherente a cualquier actividad humana. La reflexividad de la modernidad se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones de conocimientos. (Giddens, 1997, p. 34)<sup>37</sup>

Si algo caracteriza las sociedades actuales es el fluir de información ya sea por medios de comunicación, instituciones educativas o gubernamentales, que abren la gama de posibilidades y opciones a las y los agentes. Esta información es resultado de la globalización entendida como cambios políticos, tecnológicos, culturales y económicos a nivel mundial (Giddens, 2007). Fenómeno que trastoca la organización tradicional de vida; incluso en sus aspectos más íntimos, como lo es la sexualidad.

Es, precisamente, la tradición uno de los elementos sometidos a revisión constante a partir de los flujos de información. Esta es entendida, de acuerdo con Anthony Giddens (2007) como una

---

<sup>37</sup> Las cursivas son mías.

propiedad de un grupo, comunidad o colectividad que tiene por características el ritual y la repetición. Así también tiene como elemento la defensa de una *verdad* que es compartida por quienes la practican. La tradición controla reflexivamente el tiempo y el espacio en la comunidad; organiza el pasado, presente y futuro con prácticas rutinarias (Giddens, 1994). Da significado a la rutina y sacraliza ideas del grupo.<sup>38</sup>

Las *verdades* que la tradición sostiene se mezclan con nueva información producto de la globalización, de tal forma que se observa lo que Giddens (2007) ha llamado una *simbiosis* entre la tradición y la modernidad. Es decir la coexistencia de la tradición con significados generados por los cambios globales de los últimos años. Así la *verdad* puede ser cuestionada o defendida a partir de esos marcos; o generar nuevas interpretaciones. Conviene apresurar que ese cuestionamiento es posible por la *agency*. Punto que se desarrolla más adelante.

En las líneas siguientes se trata de dar cuenta de cómo la tradición del *rompimiento* coexiste con discursos globales y que reconfiguran *la verdad* que sustenta: la conservación de la virginidad en las mujeres para el matrimonio. Los discursos encontrados en las entrevistas y pláticas informales se clasifican en tres: la libertad sexual, los discursos de amor romántico y conocimientos de corte científico sobre la sexualidad. Estos son apenas posibilidades, una especie de marco a partir del cual los agentes actúan y deciden sobre sus vidas.

#### **4.2.1.1 La libertad sexual**

La existencia de discursos que apelan a la libertad sexual hoy día, responden a dos elementos importantes gestados en la segunda mitad del siglo pasado: la lucha por la autonomía sexual femenina y el florecimiento de la homosexualidad masculina y femenina (Giddens, 2012). El

---

<sup>38</sup> Para Giddens (1994) la tradición también es una forma de dar *confianza* y seguridad a la comunidad en sociedades “pre-modernas” junto a tres elementos más: las relaciones de parentesco, la comunidad local como lugar y las cosmologías religiosas. El parentesco organiza las relaciones sociales en tiempo y espacio. Es una red estable de relaciones amistosas o íntimas que provee de conexiones sociales fiables entre quienes lo integran. La comunidad local, localiza las relaciones en términos de lugar; organiza las relaciones y le da solidez dado que la mayoría de la gente permanece en el mismo sitio. La cosmología religiosa, se refiere la fuente de confianza que proveen las creencias; explica los acontecimientos sociales y naturales. En esta investigación, se retoma únicamente la tradición, no obstante es importante decir que el autor se sitúa desde una mirada eurocentrista sin considerar que estos elementos siguen teniendo importancia en otras sociedades, como la mexicana.

movimiento lésbico-gay, como se mencionó al principio de este trabajo, apeló al ejercicio de una sexualidad libre alejada de los esquemas tradicionales que reprobaban las expresiones que no se ajustaban a la sexualidad de tipo heterosexual y monogámica. El feminismo por su parte, buscó recuperar el cuerpo de las mujeres de la dominación masculina y desprenderlo de su función reproductiva.

Estos procesos de acuerdo con Giddens (2012) generaron cambios profundos que propiciaron un discurso que trastocó la sexualidad que no hubiera sido posible con anterioridad. Esto se debe a que estas ideas dispersadas se hacen constitutivas de la sociedad, por ello apunta el autor que “una vez elaborada una nueva terminología para la comprensión de la sexualidad, de las ideas, conceptos y teorías, alumbradas en estos términos, ésta permea la vida social misma y contribuye a reorganizarla” (2012, p. 36).

Los discursos que apelan a la libertad sexual aparecen de manera velada en Chahuities. Es decir, no hay un cuestionamiento directo contra la norma de la sexualidad, pero el discurso del ejercicio de la sexualidad a voluntad de la persona aparece someramente. Una entrevistada señaló que *el rompimiento* “ya es una tradición vieja, esa tradición ¿ya hay que dejarlo no?, ya que los jóvenes vivan” (Marisela, 37 años). La frase que apunta a “que los jóvenes vivan” denota que la práctica del *rompimiento* se percibe como un control o impedimento para que la juventud ejerza su sexualidad de manera autónoma. Cabe resaltar que la regulación también es vista de forma genérica y no hay un cuestionamiento a la constrictión específica sobre las mujeres por el solo hecho de serlo.

Este cuestionamiento al control de la sexualidad mediante el *rompimiento*, también se acompañada de cierta permisividad social a relaciones de noviazgo más tempranas. La siguiente entrevistada da cuenta de ello, así también establece una comparación con la permisividad de años anteriores:

*Ahorita todo es libertinaje, es normal para la gente. En aquel tiempo sí se sorprendía la gente: “mira esa chiquita ya tiene novio”, así. Ahorita al menos yo no lo veo como de otro mundo, porque yo he visto en la calle de mi casa [que] vienen las niñas de la secundaria de la mano con el novio. O sea, en ese tiempo, de doce o trece años [en] las niñas de nuestra generación, no se veía eso. Y si se veía*

*una señora no te quitaba la vista, y decía mira esa niña ya tiene un novio, en vez de que estuviera en su casa aprendiendo a hacer su quehacer ya anda en la brama. (Cecilia, 40 años)*

Estos ejemplos que apelan -en el caso del primero- a ejercer la sexualidad sin el ritual de por medio y a una mayor permisividad social en las relaciones de noviazgo a temprana edad -en el segundo- trastocan la norma sexual que sanciona conductas sexuales fuera de sus parámetros. No obstante, también dejan ver que estas ideas están acordes a los cambios en las ideas tradicionales de la normatividad sexual de manera general, más que a una crítica al control sobre el cuerpo de las mujeres resultado del poder.

#### **4.2.1.2 El amor romántico**

Uno de los elementos que evidencia la influencia de acontecimientos distantes en la esfera íntima de la experiencia es el amor romántico. Este de acuerdo con Giddens (2012) se posicionó a fines del siglo XIX como un elemento importante para el establecimiento de vínculos matrimoniales, en un contexto en el que la familia y lo económico eran centrales para la selección de los consortes.<sup>39</sup> El amor romántico generó un nuevo código en el que estar enamorado (a) tomó un lugar importante para el establecimiento de dichos vínculos.

El amor romántico, como se mencionó líneas atrás, apela a la construcción de una *intimidad* una empresa emocional entre dos personas. Este además incluye la sexualidad, pero la regula, no debe ser desmedida. Estos discursos dejaron a cargo de la mujer la responsabilidad de brindar el apoyo emocional primero en la relación de pareja, luego como madres y esposas. El hombre en cambio, quedó a cargo del ámbito público.

En la comunidad estudiada los discursos de amor romántico están presentes en las mujeres entrevistadas que se casaron mediante el *robo*. De hecho, el amor aparece como un factor

---

<sup>39</sup> Giddens (2012) señala que a finales del siglo XVIII comenzó a gestarse el discurso del amor romántico que provenía de grupos burgueses, y fue difundido por todo el cuerpo social gracias a las novelas de género “romance”. El amor romántico recupera parte del amor pasión (amor y atracción sexual). Sin embargo, este último, por su carácter subversivo, desmedido y perverso, no tenía un reconocimiento social que lo catalogara como necesario para el matrimonio, tanto así, que en los campesinos de Francia del siglo XVII los besos y caricias no eran normales en los matrimonios. Estos no se establecían sobre una base de atracción sexual mutua, pues este requería de una sexualidad casta, por tanto el *amor passion* quedó recluso a relaciones extramaritales. El amor romántico se acompaña de ideales amorosos relacionados con los valores del cristianismo, bajo la idea del conocimiento entre el creyente y Dios se pasó a una relación de conocimiento entre el hombre y la mujer.

importante para decidir participar en éste. Así también, se vuelve un recurso para quienes han *perdido* la virginidad previo al matrimonio, de esta manera el amor que el novio siente hacia la mujer puede ser un factor que incida en que acepte “cubrirla” y recurrir a alguna estrategia de inversión simbólica para fingir que recibió a una mujer *virgen*.

De esta manera la *verdad* que el ritual sustenta, que exige la virginidad a las mujeres, se ve trastocada por la noción de amor y su importancia como se deja ver en la siguiente entrevista:

*Uno ahorita ve a las chamacas, ponte que sí se hubiera quedado con el [hombre con el que tuvo relaciones sexuales, y si] no, al rato encuentra otro que la quiere de verdad, pues va a respetar que ella está así. Va a ser lo que es el amor, o sea el amor es el que va mandar, no va mandar que me pagas bien o no me pagas bien. O sea eso sobre todo que se quieran los dos, y lo entiendan. [Lo demás] sale valiendo. (Cecilia, 40 años)*

Esta posibilidad de no exigir la virginidad, apelando al enamoramiento masculino, está organizado desde el género y el poder. El amor da la autoridad a los hombres para dejar a un lado el honor o el prestigio que pueden adquirir en caso de casarse con una mujer “virgen” y en su lugar aceptar casarse con una que no le otorgue esos bienes simbólicos. Ellos tienen la última palabra. Si bien, el amor trastoca la exigencia de la virginidad, no remueve el poder que valora o desvalora a las mujeres en función del cumplimiento o no del mandato social.

#### **4.2.1.3 Conocimientos científicos sobre sexualidad**

Una de las características de la sociedad moderna con relación a la sexualidad fue, precisamente, otorgarle una administración distinta. En el siglo XVIII la ciencia de la sexualidad se erigió para regular y clasificar los cuerpos (Foucault, 2011). El modelo de sexualidad que sostenía era de tipo heterosexual, monógamo y reproductivo. Posterior a la segunda mitad del siglo XX, de acuerdo con Guasch (1993), al calor de las demandas sociales de la llamada “revolución sexual” se incorporó un nuevo discurso de la sexualidad en el campo científico, que consideró por primera vez su ejercicio fuera del ámbito reproductivo. La sexología fue la encargada de definir un modelo de sexualidad que ya no reprimía, sino que recibía nuevas normas para acceder al placer. De hecho, siguiendo al autor, la definición de salud sexual de la Organización Mundial de la Salud (OMS) es producto de esta disciplina:



La salud sexual es la aptitud para disfrutar de la actividad sexual y reproductora amoldándola a criterios de ética social y personal. Es la ausencia de temores, de sentimientos de vergüenza, culpabilidad, de creencias infundadas y otros factores psicológicos que inhiban la actividad sexual o perturben las relaciones sexuales. Es la ausencia de trastornos orgánicos, de enfermedades y deficiencias que entorpezcan la actividad sexual y reproductiva. (OMS, 1975, p.6; citado en Guasch, 1993, p. 115)

Esta definición introduce el disfrute como una variable importante en el ejercicio de la sexualidad, pero sigue manteniendo la función reproductora. Resultado de esa definición y de la búsqueda para garantizar el derecho a la salud sexual, se ha generado un flujo de información sobre sexualidad en la vida cotidiana, pero ésta se centra principalmente en métodos anticonceptivos y la prevención de enfermedades de transmisión sexual, más que en el ejercicio de la sexualidad orientado al disfrute, al placer, al conocimiento del cuerpo y el ejercicio pleno en condiciones de igualdad. Esto se debe en cierta medida a que, los recursos para informar, tanto en su diseño como aplicación llevan consigo un orden moral que no queda exento del género y la normatividad sexual hegemónica.

En Chahuities, se identifica que las mujeres poseen información sobre: métodos anticonceptivos y prevención de enfermedades de transmisión sexual. Resultado de transmisores de estos discursos que provienen principalmente de instancias gubernamentales. Uno de los transmisores con mayor presencia, o a partir del cual se ha difundido esa información, es el Programa de Inclusión Social PROSPERA el cual ha jugado un papel importante en torno a prescribir a las mujeres un control sobre sus cuerpos para evitar enfermedades de transmisión sexual y métodos anticonceptivos. En los discursos cotidianos las mujeres abordan temas sobre el Virus de Papiloma Humano (VPH) y el Síndrome de la Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA).

Los jóvenes, hijos e hijas de beneficiarias de dicho programa, reciben pláticas sobre educación sexual, pero esta, de la misma manera, gira en torno a métodos anticonceptivos y prevención de enfermedades de transmisión sexual. Las jóvenes entrevistadas manifestaron conocer métodos anticonceptivos como el condón, implantes y pastillas. Pero poseer la información no garantiza la calidad de la misma, el acceso a dichos métodos y el uso de los mismos. De hecho, los datos

encontrados sugieren que las mujeres jóvenes que llegan a la primera relación sexual (mediante el robo) con información sobre métodos anticonceptivos, no hacen uso de ellos.

*C. Cuando es la primera vez en el rompimiento, ¿los novios se protegen?*

*E. No, no se protegen, no sé si ahorita lo hagan, pero anteriormente no.*

*C. ¿no es necesario?*

*E. No era necesario, a lo mejor sí ahorita, porque ¿hay mucha enfermedad no?, estuviera bueno que se hiciera eso, que los papás tuvieran esa idea de decirle a sus hijos que se protejan porque en Chahuities hay mucha enfermedad del SIDA, lo que pasa es como nosotros agarramos ese de prospera nos dan plática cada mes, mes, mes vamos aprendiendo un poco sobre eso, sobre las enfermedades, cómo protegerse y todo eso ¿no? (...) cuando yo me casé y me vine con mi esposo, pues no había eso pues. No nos dijeron eso que nos protegiéramos, no le dijeron nada a mi esposo, así nada más, pero viéndolo bien, estaría bueno eso pues, porque, porque ahorita hay muchos jóvenes, jóvenes que aquí por lo regular ya no es tradición lo que había antes (Ana María, 37 años).*

Esto depende en cierta medida de la calidad de la educación sexual recibida, pero también de las negociaciones que se dan en la intimidad para el uso de los métodos anticonceptivos desde la asimetría del género. Aunque es importante mencionar que acceder a información sobre métodos anticonceptivos representa una forma de ejercer la sexualidad sin acatar la norma que exige la conservación de la virginidad. Esto a sugerencia de una entrevistada es más accesible cuando las mujeres se van a estudiar fuera así “se saben cuidar”, apelando a que salir de la comunidad es una oportunidad para el ejercicio de la sexualidad no sólo en el anonimato sino también con acceso a métodos anticonceptivos. Quienes se quedan en la comunidad tienen mayor presión para cumplir con las normas comunitarias, que quienes estudian o trabajan fuera.

Los elementos mencionados en este apartado: la libertad sexual, el amor romántico y los conocimientos científicos sobre la sexualidad se integran al cúmulo de información que las mujeres poseen para tomar decisiones en su vida diaria. Estos discursos, como se ha mencionado para las y los agentes son parte de la reflexividad constante de sus prácticas, pero son apenas posibilidades para sus reflexiones, no las determinan.

En el siguiente apartado se analizan las agencias que presentan las mujeres y su coexistencia en esa simbiosis entre la tradición y la modernidad, ante la cual ellas toman una postura que bien puede significar un cambio en normatividad tradicional que organiza la sexualidad.

#### 4.2.2 Agencias discursivas

En esta investigación se parte de la idea de que las mujeres no son reproductoras autómatas de las normas de la sexualidad y por lo tanto pueden modificar el “destino” que el género les impone. Es decir, poseen una *agency*. Esto significa, de acuerdo con Giddens (2011), la *capacidad* de intervenir en el mundo; el poder de producir una diferencia en el transcurrir de la vida diaria.<sup>40</sup> La estructura provee las condiciones para la acción del agente, establece los límites. La acción ejecutada por este tiene consecuencias (buscadas o no buscadas) que a su vez producen estructura.

Para dar cuenta de la *capacidad* de intervenir en el día a día, Giddens (2011) señala que el agente posee una conciencia discursiva, conciencia práctica y motivación. La conciencia discursiva presupone que si se le pregunta, el agente puede dar explicaciones coherentes de sus acciones y las razones de las mismas. Es poner cosas en palabras. También alude a un momento reflexivo, en ejecutar acciones conscientemente, es decir, pensadas previamente. La conciencia práctica refiere al acervo de conocimiento que el agente posee que le permite conducirse en su vida diaria, este conocimiento proviene de un “saber mutuo”. En la motivación, señala que existe conocimiento en el inconsciente que el agente no puede verbalizar porque proviene de la infancia, pero que pueden incidir en la acción.

Para fines de esta investigación retomo la distinción de García Andrade (2013) quien propone diferenciar entre *agency* y acción, dado que Giddens no establece una diferencia entre éstas. Para la autora, la *agency* son las condiciones de posibilidad (lo que supone) y la acción o acto es el producto de esas condiciones, la puesta en práctica de la *agency*. En este trabajo me centro específicamente en el nivel de la conciencia discursiva. Esto se debe a que dada esta capacidad, las mujeres expresan su inconformidad con *el rompimiento* mediante un proceso reflexivo. No

---

<sup>40</sup> Giddens (2011) desarrolla su análisis de la *agency*, en el marco de lo que denomina la dualidad de la estructura. Esto significa que en la realización de la sociedad el agente así como la estructura se necesitan para la reproducción de lo social. Se sitúa retomando por un lado el estructuralismo y funcionalismo y por otro, la sociología comprensiva. En su propuesta sugiere que el análisis de lo social debe privilegiar las prácticas sociales que ocurren en un tiempo y espacio determinado, en lugar de la estructura o el agente. Estas son ejecutadas por el agente pero requieren de condiciones previas (estructura) para su realización y su ejecución produce estructura. Las prácticas sociales son la síntesis de la estructura y la acción de los agentes (García, 2013). Para este trabajo retomo únicamente el concepto de *agency*, en tanto da al agente un papel activo en la construcción de la sociedad.

obstante, al momento de la investigación no estaba expresada en acto, en producto, en la puesta en práctica de la *agency*. Por tanto defino el tipo de agencias encontradas como *discursivas*.

Esto, por supuesto, no significa negar que en la comunidad existan casos de agencias expresadas en actos de negación al *rompimiento*, únicamente durante la investigación de campo no conocí un caso de esos.

En las siguientes líneas se exponen dos casos de agencias discursivas. Es importante contextualizar la agencia desde la comunidad en un contexto de *reflexividad institucional* en el que la tradición es revisada a partir de flujos de información y que coexisten con las normas tradicionales de la sexualidad. En el primer caso se presentan discursos que apelan a la negación a ser parte del ritual. En el segundo, hay una reflexión totalmente en contra del ritual y de la valoración de la virginidad.

#### **4.2.2.1 Entre el deseo y la norma**

El primer ejemplo de agencia discursiva que se revisará es de una mujer de 16 años, estudiante de preparatoria. En ella hay un proceso de reflexividad en el que coexisten sus deseos personales de negación a ser parte del ritual con la presión que viene de fuera para cumplir con el mandato social.

*E. es que cuando te roban así dicen ya te llevan a la casa del novio y ya tienen que esperar a ver si eres virgen o no y así, y a mí ni me gusta eso, me da pena pue que anden ahí juzgando, viendo (...) yo al menos pienso tener mi casa primero y ya después casarme ya así me voy a mi casa ¿y quién me va a ir sacar de ahí? (...)*

*C.- Y si ya tuvieras tu casa y te casaras ¿ya no tendrías que enseñarle eso a la gente?*

*E.- pues yo pienso que ya no, porque ya voy a estar en mi casa, a nadie le voy abrir la puerta (risas).(...) [el ritual] como que ya es una falta de respeto hacia la mujer ¿no?, porque a menos yo eso siento, pues ya si se supone que te vas a casar con esa persona y esa persona te quiere, pues ya así, pero la gente, ¡ay la gente! ya va mientras diciendo que no pagó bien y así ya.. Va andar hablando de ti. (Brenda, 16 años)*

Brenda primero expresa claramente su disgusto por el ritual; segundo, lo concibe una falta de respeto hacia las mujeres. De manera velada y aunque no lo verbalice da cuenta de la dimensión del poder al posicionar a la mujer como el centro del ritual o más precisamente a quién se le

exige la virginidad, lo que expresa la desigualdad. Así también, recurre al amor de pareja como un elemento importante, por encima de la comprobación de la virginidad. Esto refiere que la sexualidad se entiende como un asunto de pareja en el que la comunidad no debería intervenir mediante la crítica.

De hecho, en la configuración de la intimidad en la modernidad la sexualidad es vista como un asunto íntimo, más que familiar (Giddens, 2012). Esta idea, como ha dejado ver la entrevistada, coexiste con los procedimientos del *rompimiento* que establecen que el acto sexual sea acompañado de una serie de familiares, amistades y compadres. En el siguiente fragmento reafirma esa posición:

*C. ¿te gustaría que la tradición se conservara?*

*M.- No; una, pues me va a dar pena que toda la gente vea ahí mi ropa interior y que la anden enseñando y así, ponte que nomás a la familia ¿no?, ya después uno de la familia se lo cuenta a otro y ya ese otro lo va a contar, ya por eso se hacen los chismes pues, porque ya después se va regando, regando de ahí todo mundo ya lo sabe todo el pueblo. (Brenda, 16 años)*

La entrevistada evidencia la incomodidad de que algo íntimo como “su ropa interior” esté a la vista de muchas personas, y que su imagen pueda afectarse por algún chisme. Es la incomodidad de lo público del ritual. Su disgusto por el ritual y su negativa a ser parte de él, ya es una grieta en el camino. Es la agencia en el nivel discursivo.

La entrevistada expresa sus deseos de casarse, por tanto no se puede saber si cuando eso suceda evadirá el ritual cómo lo ha manifestado, o aceptará ser parte de éste. En entrevista proyectó la edad para casarse entre los 20 y 22 años y ser madre a los 25. Además, aunque ella ha manifestado su deseo de no ser parte del ritual existe una presión exterior por parte de su familia, sobre todo de la madre y abuelas, quienes le recuerdan “que se cuide” para hacer referencia a que no cometa algún acto que ponga en riesgo la virginidad fuera de los parámetros establecidos. Esta presión puede no provenir únicamente de su familia, sino también de la familia de su pareja. Especialmente de la madre: “C.- No te gusta eso de hacer la tradición ¿y si tu suegra te lo pide? E.- pues ya (silencio) darlo” (Brenda, 16 años).

La posibilidad de que esta agencia discursiva sea una agencia efectiva, que se exprese en los hechos, depende por un lado de que sus deseos personales tengan mayor peso frente a la coerción que la familia ejerza. Esta coerción es parte de las condiciones objetivas, la estructura que posibilita las acciones. Pero la entrevistada ha reflexionado sobre la práctica y tiene la autonomía de expresar en acto su negación en el futuro.

#### **4.2.2.2 Desmontando la virginidad**

El segundo caso de *agencia discursiva* se presenta en una mujer de 31 años, profesionista, trabajadora remunerada y soltera. Leticia ha tenido la oportunidad de viajar fuera de la comunidad y cuestionar la tradición a partir de los contrastes observados en otros lugares, de tal forma que al momento de la entrevista expresó una negación a ser parte del *rompimiento*.

C. ¿es importante que las mujeres lleguen vírgenes al matrimonio?

E. No, a mí no me gusta.

C. y ¿a ti te gustaría hacer el ritual en algún momento?

E. no, yo no

C. ¿y que pasa cuándo no se muestra la ropa?

E. mmm, pues hay gente que empieza a hablar, a decir, pero ya depende de cada mamá con sus hijos.

C. y ¿qué pensarías de lo que dijeran las personas?

E. pues no con ellos voy a vivir (risas). ¡Ay! le digo a mi mamá, si eso ya ni se ve en la ciudad.

C. cuando dices que a ti no te gustaría ¿por qué razones no?

E. Porque no, ¿cómo voy a permitir que esté la gente allí?, no. Me acuerdo que una vez se huyó la hija de mi tía, me acuerdo que la fuimos a ver estaba acostada con flores, confeti, ajá, y llegamos toda la familia a ver a ella, que eso era señal de que había pagado bien que no sé qué y todo su rollo (risas). (Leticia, 31 años)

En la entrevistada se identifica primero, una firmeza en no desear realizar el ritual, así también expresa que la virginidad no es algo que le represente gran valor. Segundo, se puede identificar que la presión social para cumplir con la norma de la sexualidad es débil, ya que no hay un temor a la reprobación social. Tercero, evidencia que la presión que ejerce la madre sobre ella es débil o nula, también hay la posibilidad de no cumplir con la norma. Es importante recordar que la conservación del capital simbólico que la virginidad otorga recae principalmente en la madre, ella debe enseñar a su hija los autocuidados. Si para la madre la virginidad es algo que no tiene gran peso, la hija puede evadirlo, sin remordimientos por faltar a sus padres.

La entrevistada también establece una comparación con la ciudad, como el lugar donde esta tradición no existe. La pérdida de importancia del cuidado de la virginidad es parte de las características en la sociedad actual, donde las relaciones sexuales previas al matrimonio son mayormente aceptadas. Esto no significa, por supuesto, que la moral sexual deje de existir, pues la conducta de las mujeres es mayormente juzgada en comparación con los hombres.

Leticia también se posiciona frente a los procedimientos del ritual que hacen de la relación sexual algo de dominio público, apela a la intimidad. Pero hay una reflexión en la que se posiciona a sí misma como la persona que autoriza o desautoriza quiénes pueden formar parte o no de la relación sexual.

Además, posee información sobre el funcionamiento de su cuerpo. En la mayoría de las entrevistadas se tiene la idea de que la virginidad está relacionada estrechamente con “romper” algo y la sangre. Algunas me hablaron de “la telita”. Leticia fue la única que nombró la palabra himen y su flexibilidad para romperse:

*C. ¿A ti te gustaría que se siguiera conservando la tradición de mostrar la ropa?*

*E. No, ¿pues para qué te sirve?, pues si es un himen que se puede romper cuando hagas ejercicio, cualquier cosa, un resbalón, cualquiera la puede llevar ¿y qué tal y no?, si se fracturó la muchacha en una caída de bicicleta, ¿cómo le vas a hacer? aunque le digo a mi mamá que ya hay una operación que te lo reestructura. Y risa que [nos da], ya nos ponemos a platicar, sí ahorita se quiere ir, que se vaya a la operación, ¿no?, pero no. (Leticia, 31 años)*

El conocimiento de que el himen es flexible y se puede romper con cualquier cosa da cuenta de la presencia de conocimientos científicos que permiten conocer el funcionamiento del cuerpo. La entrevistada sabe que la virginidad se materializa en el himen y que no es algo que se rompa única o exclusivamente en la primera relación sexual. Estos discursos contribuyen a desnaturalizarla.

Si bien la entrevistada muestra una agencia discursiva frente al ritual y a la virginidad concretamente, su socialización en las normas del género y la sexualidad compartidas en su comunidad, coexisten con los cuestionamientos al ritual. En el siguiente fragmento de la misma entrevista da cuenta de la coexistencia de estos significados y el poder que organiza esos marcos.

*C. Tú que has tenido la experiencia de viajar mucho, ¿qué piensas de la tradición?*

*E. no sé, muchos de otros lugares preguntan que si es cierto que se roban a la novia, que si le llevan la olla, -hay una olla de barro que sirve para colar el maíz, que lo utilizan las que venden tortillas de horno, lo hierven, lo ponen a cocer, y lo ponen a escurrir, ya dicen que llevan esas ollas- allá por Ixtepec, aquí no se ha visto eso, pero he escuchado por Ixtepec, en Juchitán llevan la olla, ahí te van paseando la olla hasta que llegan a la casa de la novia, pero aquí no lo he visto eso. Yo le digo a mi mamá, porque a veces dicen, es que no pagó bien, pues si el hombre así la quiere que viva con ella, le digo a mi mamá, y que más pues, él va a vivir con ella, él la va a mantener, cuando comentan ah que no pagó bien, que esto, que el otro. (Leticia, 31 años)*

Finalmente el poder que organiza los significados del género y la sexualidad sigue privilegiando a los hombres. Las mujeres pueden tener relaciones sexuales antes de un ritual, pero depende de la voluntad de un hombre que las ame para estar con ellas. Aun así, en este caso existen mayores posibilidades de una agencia efectiva, no existe presión por parte de la madre, la mujer tiene independencia económica y un proyecto personal en el que desea estudiar, ahorrar dinero, comprar algunas cosas y construir una casa. El matrimonio no es un objetivo muy presente en su vida, pero sí desea tener hijos o hijas en algún momento de su vida.

Esta posibilidad de agencia desde las mujeres para cuestionar o negarse desde sus contextos a las normas del género y la sexualidad, hacen frente al poder, aunque sea de manera velada, que les impone un tipo de subjetividad sexual. Desde mi perspectiva, son *políticas* -aludiendo a Foucault (1988)- porque abren una grieta ya sea discursiva o posiblemente efectiva, que a la vez es estructurante. Estas reflexiones evidencian un cuestionamiento que se incorpora al mundo de sentido común. La negación, decir no, ya es una posibilidad para el cambio ya que las mujeres tienen la *capacidad* de decidir no pasar por el ritual o lo contrario ser parte de él.

#### **4.2.3 ¿Vivir la tradición de otra manera?**

Se mencionó con anterioridad que la tradición en la actualidad es revisada constantemente a la luz de información disponible que proviene de contextos distantes, como parte de la *reflexividad* institucional. La tradición *del rompimiento* es cuestionada a partir de ese cúmulo de conocimientos. Específicamente se apela a la sexualidad como algo íntimo, al amor como un elemento para establecer vínculos con o sin la virginidad de por medio, la libertad sexual y conocimientos científicos sobre la sexualidad.



Así lo local recibe influencia de lo global, se entreteje y reorganiza las prácticas sociales. La tradición, siguiendo a Giddens (2007), coexiste con esas influencias de tal forma que su interpretación y puesta en práctica puede reconfigurarse. Bajo el impacto de la globalización pareciera que la tradición se ve amenazada. No obstante eso no significa que la tradición desaparezca, sino que existe la posibilidad de vivirla *de otra manera*. La forma tradicional de defender una tradición es a partir de la defensa de la *verdad* que sostiene, el ritual y el simbolismo. Si las tradiciones se reinventan es posible pensar en formas de defensa distintas, maneras no tradicionales. Una tradición seguirá sustentándose si puede justificarse efectivamente “no en términos de sus propios rituales internos, sino en relación con otros usos o formas de hacer las cosas” (Giddens, 2007, p. 24).

*El rompimiento* en Chahuities, es pensado a partir de las siguientes posturas: primero, personas que defienden la tradición, su pertinencia y su vigencia. Esto es, que para estas personas el ritual se celebra al pie de la letra y que señalan que no existen casos en los que alguien se niegue a ser parte de él. Estamos frente a una forma tradicional de defensa. Segundo, quienes enfatizan en que se puede fingir “ser virgen” aunque ya no lo sea, siempre y cuando se cumpla con la tradición y así evitar la reprobación social. Esto sugiere que la forma en que se defiende la tradición está más en función de la defensa del prestigio y mantenimiento del mismo en las personas involucradas, que en el respeto a lo que el ritual sacraliza, la virginidad. Pues lo que se concibe como sagrado termina siendo “burlado” cuando no se respeta la norma, con las múltiples estrategias a las que se recurre para fingir la virginidad.

La tercera forma en que se defiende la tradición es a partir de lo que impregna de identidad al grupo, la fiesta en sí. Existe un disgusto con la comprobación de la virginidad, como un procedimiento establecido para el matrimonio. Pero se rescata el resto de procedimientos, o más precisamente, la festividad posterior. La convivencia con las personas bajo la tradición tal como señala la siguiente entrevistada:

*C. ¿qué piensas de esa tradición?*

*E. No me gusta, porque es algo muy íntimo, pero a la vez son tradiciones y las tradiciones son muy bonitas, pero no me gustaría pasar por eso. La pedida de mano es muy bonita, me gusta; lo que no me gusta es lo que hacen después [el ritual], porque me parece que hacen lo mismo que cuando se la*

*roban, solo que después de la noche de bodas. Eso no me gusta. Porque creo que es muy personal, es la pareja con la que vas estar. Pero de ahí en fuera, esas tradiciones dentro de la boda sí me gustan.*  
(Isabel, 22 años)

El reto radica quizá en la búsqueda de maneras diferentes de vivir la tradición sin el poder que la organiza desde el género y la sexualidad que coloca a las mujeres en posición de desventaja. En un contexto en el que la tradición se organiza sobre sus cuerpos con el fin de reafirmar el orden moral-sexual asimétrico y más constrictivo para ellas.

En resumen, en este capítulo se abordó, primero la dimensión subjetiva en el *rompimiento*, con el fin de conocer los significados que las mujeres atribuyen a ese momento y los discursos que los atraviesan desde el género y el poder. Se expusieron las experiencias negativas y positivas que las mujeres vivieron en su primera relación sexual. Las experiencias negativas se encuentran estrechamente relacionadas con el poco acceso a información sobre sexualidad, así como a la incomodidad que les genera el hecho de que sea un acto público en el que participan más personas, que contribuyen a su nerviosismo e incertidumbre cuando en su cuerpo se juega el prestigio de otras personas y de ella misma.

En cuanto a las experiencias positivas, se encontró que el amor romántico aparece como algo reconfortante que las “hace sentir bien”, porque están con la persona amada. Esto da cuenta de la construcción de la sexualidad femenina y el amor, donde la primera incluye a la segunda. El amor se vuelve un elemento indispensable para dar paso a la primera relación sexual. También es una experiencia asociada a la satisfacción por cumplir con el mandato de la virginidad. Así también, mostrar la virginidad para las mujeres representa una satisfacción por haber cumplido la norma social.

De la misma manera, se abordó la importancia de la decisión de las mujeres en ser parte del ritual. Los procedimientos le otorgan voz cuando la comitiva de mujeres debe confirmar que está ahí por su propia voluntad. Aunque en ocasiones es una decisión apresurada que puede traducirse en arrepentimiento, a diferencia de los casos en los que el robo es planeado por la pareja con anticipación y se posee más tiempo para decidir. En cuanto a las estrategias de inversión simbólica que las mujeres aplican, estas se ejecutan con complicidad del novio o de la familia, con el fin de mantener el reconocimiento social, *el cuerpo legítimo* esperado por las

y los otros. Se explicaba que si bien, estas prácticas son un montaje para fingir la virginidad, esto no significa que evadan la norma, porque la reconocen y la reproducen, al no existir un cuestionamiento a las creencias que sustenta.

En el segundo apartado se analizó la coexistencia de discursos producto de la globalización que trastocan la *verdad* que sustenta la tradición. Se destacó la libertad sexual, los conocimientos científicos sobre sexualidad y el amor romántico. Estos constituyen los flujos de la información a la que las mujeres recurren para cuestionar el ritual o reconfigurarlo. De esta mane a el ritual se concibe como un mecanismo que controla la sexualidad y frena el ejercicio libre de la sexualidad. El amor, también aparece como un discurso que apunta a desplazar el honor del novio y de la familia, al aceptar a una mujer que ha tenido relaciones sexuales previas.

Ese amor fortalece la desigualdad entre los géneros, pues es el recurso que posibilita a las mujeres un enlace matrimonial, ante la pérdida del capital simbólico que conlleva la virginidad, y que a su vez da la autoridad a los hombres de decidir aceptar a la mujer o no. Los discursos científicos sobre sexualidad han propiciado la difusión de información sobre métodos anticonceptivos y prevención de enfermedades de transmisión sexual. Las mujeres jóvenes y adultas poseen información sobre ellos, esto no siempre se traduce en acceso a éstos o su uso. Además estos discursos se centran especialmente en lo reproductivo y no consideran el placer.

Finalmente se expusieron las *agencias discursivas* encontradas en las mujeres. Al momento de la entrevista en el discurso de las mujeres se manifestó la negación a ser parte del ritual, pero no se puede afirmar si será una agencia convertida en acto, en producto. Se expusieron dos casos, en el primero existe una abierta negación a participar en el ritual, y se cuestiona que sea un acto público. Pero las normas de género sugieren estar más marcadas, pues conviven con deseos de matrimonio y reproducción a temprana edad.

Así también, existe un mayor peso de la presión exterior para cumplir con el mandato social del cuidado de la virginidad. En el segundo caso, hay una negación más explícita y lo que parece mayores posibilidades de que la agencia sea efectiva. Existe una pérdida de importancia de la virginidad, un proyecto personal claro, con deseos de trabajar, generar ingresos y una presión

débil por parte de la familia para el cumplimiento ritual. No obstante ambos ejemplos están apenas en el plano de la conciencia discursiva.

A continuación se exponen las conclusiones generales de este trabajo.

## Conclusiones

El estudio se centró en un mecanismo informal de regulación de la sexualidad de las mujeres en el municipio de Chahuities, en el estado de Oaxaca. A través de un ritual llamado *del rompimiento* ellas se ven compelidas a mostrar su virginidad públicamente en su primera relación sexual y casarse con el hombre que reciba ese bien simbólico. El objetivo del trabajo fue primero, conocer las formas en que esta regulación opera sobre los cuerpos de las mujeres; segundo, analizar las experiencias de las mujeres en ese momento; y tercero, las agencias que ellas presentan considerando que no reproducen la norma mecánicamente, sino que existe la posibilidad de cuestionarla y actuar de otra manera.

La investigación, desde un enfoque constructivista, tuvo por principales coordenadas teóricas el encuentro entre el género, la sexualidad y el poder. Se utilizó el concepto de género de Joan Scott quien sitúa la dicotomía masculino/femenino como un campo primario mediante el cual se articula el poder. La noción de poder a la que se adscribe esta definición - y la misma utilizada en este trabajo- fue la propuesta foucaultiana. Desde esta perspectiva el poder está presente en todo el cuerpo social y opera desde el saber sujetando a los individuos a *verdades*. El campo de intersección del análisis de estos conceptos fue la sexualidad. Esta se consideró un producto social desde la perspectiva de Michel Foucault y Jeffrey Weeks, regulada en cada sociedad y época de manera distinta por mecanismos formales e informales. De esta manera, *el rompimiento*, aparece como un mecanismo informal de regulación de la sexualidad femenina sustentado en la normatividad cultural.

Así también para comprender cómo actúa la norma social que exige la conservación de la virginidad en las mujeres, se recurrió al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu en tanto esquemas de percepción internos, producto de condiciones objetivas compartidas, que explica la internalización de la norma y su naturalización. El *habitus* proporciona los cimientos para la experiencia de las mujeres en torno a la sexualidad. Para dar cuenta de la posibilidad de agencia ante la regulación de la sexualidad, se tomó como soporte el concepto de *agency* de Anthony Giddens. Este se concibe como la capacidad de intervenir en el mundo, el poder de hacer una diferencia, dentro de los límites de la estructura.

Para contextualizar la unidad de estudio, se expusieron los aspectos históricos, sociales y económicos de la comunidad. Se explicó que la economía está basada en la fruticultura, actividad que genera empleos la primera mitad del año. Los hombres son ocupados mayormente en estas actividades. Las mujeres se dedican principalmente al trabajo en el hogar y un número reducido realiza actividades remuneradas. En el imaginario social, ser mujer está en relación con saber desempeñar todas las actividades del hogar, ser buena madre y esposa. Los hombres, en cambio, representan la autoridad en el hogar y deben proporcionar los ingresos económicos y saber realizar las actividades del campo.

En cuanto a la regulación de la sexualidad mediante el *rompimiento*, se explicó siguiendo la propuesta de Randall Collins, dos efectos del ritual que contribuyen a dicha regulación: la simbolización y la producción de moralidad. Se encontró primero, que el hecho de que el ritual sacralice la virginidad y la materialice en la sangre, contribuye a solidificarla como una *verdad*. Las mujeres reconocen que es algo que *tienen* en sus cuerpos y de lo que deben desprenderse de acuerdo a los procedimientos establecidos. Este reconocimiento es posible por el *habitus*, los esquemas de percepción en correspondencia con condiciones objetivas en la que la virginidad reviste de gran valor. Así, la virginidad es capital simbólico, una propiedad que da a las mujeres el estatus de “estar bien”, de poseer un *cuerpo legítimo* de acuerdo a esos esquemas de percepción; es una propiedad simbólica que les sirve para dar orgullo, prestigio y honor a sí misma y a una serie de personas, principalmente al novio. El poder que organiza esta práctica evidencia que es el cuerpo de las mujeres donde circula el prestigio que reciben los hombres, las madres, madrinas, padrinos y resto de familiares.

En cuanto al segundo efecto, la producción de moralidad, esta es de tipo sexual. Se expuso que el valor otorgado a la virginidad y el símbolo que la representa, genera que sea respetada por la comunidad y protegida de las transgresiones. La moral que produce el ritual es sexual y asimétrica puesto que el cuidado de la virginidad no se exige a los hombres. Así, para que las mujeres cumplan con el mandato social se produce en ellas una *hexis* corporal; sus cuerpos son disciplinados para que sean conducidos de acuerdo a las maneras aceptadas socialmente. Esta disciplina proviene del exterior y de ellas mismas.

En relación con la primera, la disciplina exterior, se señaló, proviene principalmente de la familia y la comunidad. A la madre se le asigna la responsabilidad de educar a la hija para la conservación de la virginidad. No obstante, la familia directa y extensa pone atención en su cuidado. La llegada de la menstruación se traduce en mayor vigilancia, ya que un embarazo fuera de los parámetros permitidos pone en riesgo la pérdida del capital simbólico. En el noviazgo los controles se hacen más persistentes, se establecen horarios permitidos para salir y lugares adecuados para estar. La comunidad, por su parte pone en cuestionamiento el comportamiento de las mujeres a partir de la moral sexual. Por otro lado, la autodisciplina que ellas aplican sobre sus cuerpos radica en saber frenar las intenciones de los hombres que intenten llegar a la relación sexual antes de lo indicado. Esto dibuja la sexualidad femenina de manera autocontrolable frente a la sexualidad masculina más deliberada. Curiosamente, no se enseña a los hombres a “respetar” a las mujeres; la responsabilidad recae exclusivamente en ellas. En Chahuites opera esta práctica tan extendida de inculpar a las mujeres por las acciones de los hombres.

Las mujeres que faltan a la moral sexual teniendo relaciones sexuales previas al matrimonio son reprobadas socialmente. Existen diversas historias de mujeres que no “pagaron bien” en el *rompimiento* y que recibieron castigos humillantes como ser regresadas a sus casas. Estas historias, independientemente de su veracidad, tienen eficacia simbólica porque contribuyen a reforzar la norma cuando las mujeres temen ser exhibidas. Si la comunidad supone que una mujer ha *perdido* la virginidad, recaen sobre ella múltiples etiquetas que la cosifican y despojan de toda decisión. No obstante, la responsabilidad de dicha pérdida, es atribuida a ellas. Además, *perder* la virginidad se traduce en perder valor en el mercado matrimonial. Si una mujer en esta situación llega a establecer un matrimonio no es celebrada como una mujer *virgen*. A esto se suma experimentar tristeza, depresión y vergüenza.

En ese sentido, se enfatizó en la estrecha vinculación entre la sexualidad femenina y el matrimonio, en tanto espacio legítimo para el ejercicio de la sexualidad. El matrimonio es una institución política en la que se transfieren bienes simbólicos para los hombres, entre estos la autoridad sobre las mujeres y el prestigio que produce la virginidad. De tal forma que una vez que las mujeres se casan la vigilancia continúa por parte de su pareja y familiares.

En relación con las experiencias de las mujeres en *el rompimiento*, se utilizó el *habitus* para explicar la posibilidad de pensamientos diversos que las mujeres pueden generar de acuerdo a las condiciones objetivas. Los significados que las mujeres dieron a ese momento determinante en sus vidas se presentaron en dos grupos: experiencias positivas y negativas. En cuanto a las valoraciones negativas, se encontró: primero, incomodidad por lo público del ritual, que expresa que los procedimientos que establecen la participación de más personas en lo concerniente al acto sexual, les genera incomodidad y disgusto; segundo, no saber nada sobre sexualidad, no poseer información sobre relaciones sexuales contribuyó a llenar de nerviosismo ese momento; tercero, arrepentimiento, se asocia a mujeres que esperaban cumplir con un proyecto personal antes de casarse, como estudiar, trabajar o simplemente no tenían pensado casarse en ese momento; y por último, el acto sexual en sí mismo, generó una experiencia dolorosa para las mujeres, lo que despoja del placer esta primer experiencia.

La experiencia positiva más constante fue el definir el momento como “bonito” o “hermoso” asociado a estar con la persona amada. Este momento también tuvo una segunda valoración positiva relacionada con sentirse bien por no haber faltado a su familia. De igual forma se dio cuenta de que el robo dentro de sus procedimientos establece que las mujeres den su conformidad para participar en el ritual. Esto da cuenta de que su voz es importante; aunque sea un ritual presidido por hombres. Así también, se expuso que la decisión de ser parte o no del ritual, no se da en las mismas condiciones para todas las mujeres que experimentan el robo. Esto depende del tiempo de planeación. En algunas ocasiones el novio propone el robo con tiempo de anticipación, así las mujeres tienen tiempo para pensarlo y decidir participar o no; pero hay ocasiones en las que la propuesta es hecha por los hombres en el mismo día del robo y ellos recurren a la insistencia para convencer a las mujeres.

Sin embargo, no en todos los robos las mujeres viven su primera relación sexual. Se dio cuenta de que algunas lo experimentan sin “ser vírgenes”, o sea casos en los que previamente habían tenido relaciones sexuales. Para ello recurren a estrategias de inversión simbólica para evitar la pérdida del reconocimiento social. Esto es, fingir la virginidad por diversos métodos. Estas acciones, se afirmó, no evaden la norma, ni cuestionan la *verdad* que sustenta, sino que la reconocen y reproducen.



Finalmente se dio cuenta también de las agencias que las mujeres aplican frente a la norma de la sexualidad. Esto en un contexto de *reflexividad institucional* característica de la sociedad moderna. Mediante la reflexividad la tradición es sometida a revisión constante a partir de la masa de información generada en nuestros días. Este flujo de información generado desde la distancia remueve lo más íntimo de la experiencia: la sexualidad. Así se identificaron los siguientes discursos de carácter global que trastocan la verdad que el ritual sustenta: la libertad sexual, el amor romántico, y conocimientos científicos sobre la sexualidad.

El primero alude a una idea que apela a que la juventud ejerza su sexualidad con libertad, fuera de los parámetros tradicionales, así también hay una ligera permisividad a relaciones de noviazgo más tempranas. En cuanto al amor romántico, los datos encontrados sugieren que se está posicionando como un elemento clave en la reconfiguración de la tradición. El amor puede ser un factor por encima de la valoración de la virginidad. Si el hombre se enamora puede aceptar casarse con una mujer sin que necesariamente sea virgen. Pero esta concepción no toma distancia del poder, sino que da al hombre la autoridad para decidir aceptar o no la pérdida o recepción del capital simbólico en juego. Los conocimientos científicos sobre sexualidad aluden a una gama de conocimiento relacionado a métodos anticonceptivos, que llega a la comunidad por medio de programas sociales. Estos se enfocan a prevenir el embarazo y enfermedades de transmisión sexual más que educar en torno al ejercicio de la sexualidad en sí. No obstante, para algunas mujeres los métodos anticonceptivos pueden ser una posibilidad de ejercer la sexualidad previo al ritual, sobre todo en casos de mujeres que salen fuera de la comunidad y tienen menos coerción para el cumplimiento del ritual.

En este contexto se presentaron, lo que se denominó *agencias discursivas*, la posibilidad de las mujeres para intervenir en el mundo y hacer una diferencia. Estas se consideraron de esa manera porque al momento de la entrevista las mujeres dieron cuenta discursivamente de su negación a ser parte del ritual, más no es algo expresado en acto. Se expusieron dos casos, en el primero hay un deseo de no vivir el ritual, apelando a que la sexualidad es algo íntimo, así también se ve el ritual como algo que transgrede a la mujer y se cuestiona la crítica constante de la comunidad sobre las mujeres. En este caso, hay una coerción fuerte por parte de la familia para que la mujer muestre la virginidad cuando se case.

En el segundo caso, también existe una negación clara a ser parte del ritual, se cuestiona la virginidad en oposición a la ciudad, y se posee conocimientos sobre el himen y lo arbitrario de definir la virginidad a partir de la rotura de la membrana. En este caso existe menos coerción por parte de la familia, independencia económica, que sugieren mayores posibilidades de que la agencia discursiva se materialice. La capacidad de hacer una diferencia, la *agency* es justamente la posibilidad de que ambas mujeres opten por negarse en el futuro. Es importante mencionar que estas agencias, son grietas en el orden del género y la sexualidad, aunque no exista un cuestionamiento directo al poder que la sostiene.

En suma, la regulación de la sexualidad de las mujeres mediante el *rompimiento* genera disciplinamientos y autodisciplinamientos para el cuidado de la virginidad. Esta práctica está atravesada por el poder y el género, ya que a los hombres no se les juzga a partir de estos parámetros, son ellos quienes presiden la práctica, aunque los procedimientos den voz a las mujeres. Los resultados encontrados sugieren que las mujeres viven este momento con más significados negativos que positivos.

Así también, la norma que exige la comprobación de la virginidad a las mujeres, parece trastocarse con estrategias de inversión simbólica a las que las mujeres recurren para evadir la norma, pero que no cuestionan el poder. Actúan, justamente porque reconocen la verdad que se sustenta en la tradición y tiene importancia para ellas. En cambio, las agencias que se presentan cuestionan la valoración de la virginidad, y deseos expresados de no vivir el ritual, apelando a la intimidad. No obstante, estas conviven, precisamente, en una simbiosis, con las normas del género y la sexualidad internalizadas por el *habitus* y su negación a ser parte de la tradición. La tradición también se sugiere es defendida a partir de otras formas no por la verdad que sustenta.

Es importante mencionar que es necesario profundizar estos resultados con otros aspectos merecedores de análisis como son: las vivencias de los hombres en esta práctica y el papel que el amor juega en la reconfiguración de la masculinidad. En la comunidad los hombres son socializados para *recibir* a una mujer *virgen* para el matrimonio. No obstante, como se ha visto, si ellos *se enamoran* pueden renunciar al capital simbólico que otorga la virginidad para estar con la mujer. Otra línea de análisis podría ser la coexistencia de la doble moral sexual que por

un lado exige a las mujeres conserven la virginidad para el matrimonio, y por otro, da permisividad a los hombres a ejercer su sexualidad previo al matrimonio y la existencia de espacios donde se ejerce el trabajo sexual femenino.

## Bibliografía

- Alfie, M., Rueda, T. M., & Serret, E. (1994). *Identidad femenina y religión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Amuchástegui, H. A. (1998). La dimensión moral de la sexualidad y de la virginidad en las culturas híbridas mexicanas. *Revista Relaciones*, Vol. XIX, núm. 74, pp.103-133.
- \_\_\_\_\_(2001). *Virginidad e iniciación sexual en México, experiencias y significados*. México: Edamex/ Editorial Population Council.
- Anderson, E. (2015) "*Feminist Epistemology and Philosophy of Science*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado el 10 de diciembre de 2015 de: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>
- Asakura, H. (2013). *Movimientos en espiral: sexualidad y maternidad de mujeres mixtecas con experiencia migratoria transnacional*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Bennholdt-Thomsen V. (coord.) (1997) *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Blázquez, G. N. (2012). Epistemología feminista, temas centrales. En Blázquez, G. N., Flores P. F. & Ríos E. M. (coord.) *Investigación feminista, epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción del cuerpo. En: *Materiales de Sociología Crítica* (pp. 183-194). Madrid: La Piqueta.
- \_\_\_\_\_(1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- \_\_\_\_\_(2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- \_\_\_\_\_. (2002). *Estrategias de reproducción y modos de dominación*, en: *Colección Pedagógica Universitaria*. N.37-38, pp. 1-21
- \_\_\_\_\_. (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bravo, J. M. (1973). *Enciclopedia de sexología*. México: Ediciones roca.
- Cajigas, L. A. (1961). El matrimonio entre los zapotecas. En: *El folklor musical del Istmo de Tehuantepec* (pp. 130-156). México: Imprenta Manuel León Sánchez, S.C.L.
- Campbell, H. & Green, S. (1999). Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. vol. V, núm. 9, pp. 89-112.
- Chassen-López, F. R. (2010). *Oaxaca entre el liberalismo y la revolución: la perspectiva del sur (1867-1911)*. México: UABJO/UAMI.
- Chiñas, de B. N. (1975). *Mujeres de San Juan, la mujer zapoteca del Istmo en la economía*. México: SEP.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. España: Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional de Colombia.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2010 a). *Índice de Rezago Social 2010*. México. Recuperado el 8 de marzo de 2016 de: <http://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/%C3%8Dndice-de-Rezago-social-2010.aspx>
- \_\_\_\_\_. (2010 b). *Anexo estadístico de pobreza a nivel municipio 2010 y 2015*. México. Recuperado el 8 de marzo de 2016 de [http://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/AE\\_pobreza\\_municipal.aspx](http://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/AE_pobreza_municipal.aspx)

- Coronado, M., M. (2010). Espejos y retratos: estereotipos zapotecos y sobre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec. En: Nahmad, S. S., Dalton, P. M., & Nahón, A. (coords.). *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica del país* (pp.319-371). México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Covarrubias, M. (1980). *El sur de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- D'Aubeterre, B. M. E. (2000). *El pago de la novia, matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. México: El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Dalton, P. M. (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- De Barbieri, T. (1992). *Sobre la categoría de género. Una introducción teórica-metodológica*. En: ISIS Internacional N° 17, Santiago de Chile.
- \_\_\_\_\_ (1995). Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género. En *Estudios Básicos sobre Derechos Humanos IV*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Serie Estudios de Derechos Humanos, pp. 47 - 84.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa, El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre la religión y conocimiento)*. Ed. crítica, Introd., selec. y notas de Vera Héctor, Galindo Jorge y Gutiérrez Juan Pablo, trad. De Jesús Héctor Ruiz Rivas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ergas, Y. (2000). El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta. En Duby & Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente* (pp. 593-620). Madrid: Taurus.

- Fausto-Sterling, A. (1989). La sociedad escribe la biología/ La biología construye el género. Traducción por el departamento de comunicación del IMO. En: Conway, Jill K., Susan C. Bourque & Joan W. Scott. (Eds) *Learning about women gender, politics and power*. Michigan Press, Ann Arbor.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, pp. 3-20.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Historia de la sexualidad*. Vol. I La voluntad de saber, traducción Ulises Guñazú. México: Siglo XXI.
- García, A. A. (2013). *Giddens y Luhmann: ¿opuestos o complementarios? La acción en la teoría sociológica*. México: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Ciencias Sociales, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Madrid: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (2012). *La transformación de la intimidad, sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. España: Editorial Cátedra.
- Guasch, A. O. (1993). Para una sociología de la sexualidad. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 64, pp. 105-122.
- Ibarra, L. (1999). La idea mágico-religiosa de la virginidad en el mundo prehispánico. *Iztapalapa*. N.45. V. 19 pp. 65-78.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2007). *Censo Agrícola, Ganadero y Forestal (2007)*. México. Recuperado el 25 de febrero de 2017 de: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/agro/agricola/2007/>
- \_\_\_\_\_(2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México. Recuperado el 9 de marzo de 2016 de: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>
- \_\_\_\_\_(2015). *Tabulados de la Encuesta Intercensal 2015*. México. Recuperado el 27 de febrero de 2017 de: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (1990-2010). *Sistema Nacional de Información Municipal* (histórico 1990-2010). México. Recuperado el 8 de marzo de 2016 de: <http://www.snim.rami.gob.mx/>
- \_\_\_\_\_(S.f). *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. México. Recuperado el 8 de marzo de 2016 de: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20025a.html>
- Lagarde, M. (1997). La sexualidad. En: *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (pp. 177-211). México: UNAM.
- Lamas, M. (1986) La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología*, Vol. VIII, núm. 30, noviembre, pp. 173-198.
- \_\_\_\_\_(2002). Cuerpo, género y diferencia sexual. *Debate feminista*, pp. 3-31.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo, cuerpo y género de los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Luis, Alberto. (2017). *Corrido a Chahuites*. Recuperado el 7 de diciembre de 2017 de [https://www.youtube.com/watch?v=m0z5E\\_mXysw](https://www.youtube.com/watch?v=m0z5E_mXysw)



- Marcos, S. (1989). Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios. En: Portugal, A. M. (ed.) *Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en América Latina* (pp. 11-33). México: Católicas por el Derecho a Decidir, Fontamara.
- Mauss, M. (1979), *Ensayo sobre los dones. Razón y forma de cambio en las sociedades primitivas*, en: Sociología y antropología. Madrid: Editorial Tecnos.
- Mead, M. (1963). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. España: Editorial Laia Barcelona 1973.
- Meneses, V. M. (1997). El camino de ser mujer en Juchitán. En: Bennholdt-Thomsen V. (coord.) *Juchitán, la ciudad de las mujeres* (pp. 99-125). México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Miano, B. M. (2002). *Hombres mujeres muxes en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. México: INAH y Plaza y Valdés.
- Minello, N. (2005). De las sexualidades. Un intento de mirada sociológica. En Szasz & Lerner. (comp.). *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp. 35-47). México: El Colegio de México.
- Núñez, B. F. (2007). Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX. En: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. UNAM, México, núm. 33, enero-junio, pp. 5-32.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Harris & Young. *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Parrini R. & Hernández C. A. (2012). *La formación de un campo de estudios: Estado del Arte sobre la Sexualidad en México 1996-2008*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.

*Plan Municipal de Desarrollo de Chahuities Oaxaca 2014-2016*. Recuperado el 2 de febrero de 2017 de:  
[http://sisplade.oaxaca.gob.mx/indicadorescoplade/planes\\_municipales/2014\\_2016/025.pdf](http://sisplade.oaxaca.gob.mx/indicadorescoplade/planes_municipales/2014_2016/025.pdf)

*Plan de Desarrollo Municipal de Chahuities Oaxaca 2008-2010*. Recuperado el 5 de febrero de 2017 de:  
[http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/marco/Regionales/istmo/025\\_chahuities.pdf](http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/marco/Regionales/istmo/025_chahuities.pdf)

Poniatowska, E. (1989). El hombre del pito dulce. En: Iturbide G. *Juchitán de las mujeres 1979-1989*. Editorial RM. Pp. 103.

Ramis, L. M. (1992). *Historia del pueblo de San Pedro Tapanatepec (Oaxaca)*. Primera edición. México.

*Registro Agrario Nacional* (2017). Recuperado el 25 de febrero de 2017. de:  
<https://www.gob.mx/ran>

Rodríguez, G. G., Gil, F. J. & García, J. E. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. España: Ediciones ALJIBE.

Rubin G. (1986). *El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo*. Nueva antropología, vol. VIII, Núm. 30, Pp. 95-145.

\_\_\_\_ (1989). Reflexionando sobre el sexo, notas para una teoría radical de la sexualidad. En: Vance, C. S. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp.113-190). Madrid: Ed. Revolución.

Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas, M. (coomp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG, México.

- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP), SAGARPA. (2003-2012). *Estadística de la producción agrícola* (periodo 2003-2012). México. Recuperado el 26 de febrero de 2017 de: <http://www.sagarpa.gob.mx/quienesomos/datosabiertos/siap/Paginas/estadistica.aspx>
- \_\_\_\_\_. (2015). *Cierre agrícola* (2015). México. Recuperado el 26 de febrero de 2016 de: [http://nube.siap.gob.mx/cierre\\_agricola/](http://nube.siap.gob.mx/cierre_agricola/)
- Strauss, A. & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquía, Facultad de Enfermería de la Universidad de Entioquía.
- Szasz, I. (1998). Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México. *Debate Feminista*. Año 9, v. 18, octubre, pp. 77-104.
- Torres, F. M. (2005). *Violencia y modelo patriarcal*, pp. 28. Recuperado el 5 de marzo de 2017 de: [http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0305/Violencia\\_y\\_modelo\\_patriarcal.pdf](http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0305/Violencia_y_modelo_patriarcal.pdf)
- Trejo, B. L. (2006). *Zoques de Oaxaca*. México: CDI.
- Vasilachis de Gialdino, I. (coord) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Velasco, H. & Díaz de Rada, A. (2006). El trabajo de campo. En: *la lógica de la investigación etnográfica, un modelo de trabajo para etnógrafo de la escuela* (pp. 17-88). Madrid: Editorial Trotta.
- Velázquez, N., Briñez, N., & Delgado, R. (2012). Himen. *Revista de Obstetricia y Ginecología de Venezuela*. Volumen 72, Número 1, pp. 58-68.
- Vendrell, F. J. (2003). Del cuerpo sin atributos al sujeto sexual: sobre la construcción social de los “seres sexuales” en: Guasch, O. & Viñuales, O. (eds.). *Sexualidades, diversidad y control social* (pp. 21-43). Barcelona: Edicions Bellaterra.

Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México-Buenos Aires-Barcelona: Paidós-UNAM-PUEG.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad, esbozo de la sociología comprensiva*. España: Fondo de Cultura Económica.

## Anexos

### 1. Cuadro de mujeres entrevistadas

N.	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Último nivel de estudios	Ocupación	Religión	HLI	Fecha de entrevista
1	Brenda	F	16	Soltera	Secundaria	Estudiante	Ninguna	No	11/02/2017
2	Antonia	F	16	soltera	Secundaria	Estudiante	Católica	No	31/01/2017
3	Clara	F	18	Madre soltera	Secundaria	Ama de casa	Protestante	No	25/01/2017
4	Isabel	F	22	soltera	Carrera trunca	Trabajadora remunerada	Católica	No	09/02/2017
5	Leticia	F	31	Soltera	Licenciatura	Trabajadora remunerada	Católica	Zapoteco	08/02/2017
6	Martina	F	35	Casada	Secundaria	Ama de casa	Católica	No	10/02/2017
7	Marisela	F	37	Casada	Primaria	Ama de casa	Ninguna	No	23/01/2017
8	Ana María	F	37	Casada	Primaria incompleta	Ama de casa	Protestante	Zapoteco	07 y 13/02/2017
9	Cecilia	F	40	Madre soltera	Primaria	Trabajadora remunerada	Ninguna	No	01 y 02/02/2017
10	Natalia	F	44	Divorciada	Primaria incompleta	Ama de casa	Católica	Zapoteco	05/02/2017
11	Esperanza	F	47	Casada	Primaria incompleta	Ama de casa	Ninguna	No	17/02/2017
12	Claudia	F	69	casada	Primaria incompleta	Ama de casa	Católica	Zapoteco	14/02/2017

### 2. Hombres entrevistados:

Carlos, 18 años, soltero, estudiante. 11 de febrero de 2017.

### 3. Personas entrevistadas para conocer la historia de la comunidad:

Fernando Toledo Jiménez. 06 de febrero de 2017.

Rufino Fuentes. 16 de febrero de 2017.

Marina Pérez, 80 años. 01 de febrero de 2017

León Marroquín Ramos. 29 de enero de 2017.